This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600092004L

Vorlesungen

über die

Dogmatik

der

Evangelisch-Lutherischen Kirche,

nach dem Compendium

des

Herrn Dr. W. M. L. de Wette,

von

Dr. Aug. Detl. Chr. Twesten,

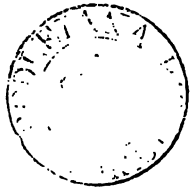
ordentlichem Professor der Theologie an der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Ritter des Dannebrogordens, der Königl. Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen und andrer gelehrten Gesellschaften Mitgliede.

Erster Band,

welcher die Einleitung und den ersten, kritischen Theil enthält.

Vierte Auflage,

unveränderter Abdruck der dritten.



Hamburg,

bey Friedrich Perthes. 1838.

110. c. 323.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Was mich bestimmt hat, meine Vorlesungen über die Dogmatik herauszugeben, ist nichts Anderes, als was mich auch bestimmt haben würde, sie vor einer größern Zahl von Zuhörern zu halten: der Wunsch und die Hoffnung, dadurch etwas zur Verbreitung der Art des dogmatischen Studiums beyzutragen, die ich dem Bedürfnisse unserer Zeit und Kirche entsprechend glaube, besonders unter jüngern Theologen, die sich noch nicht so abgeschlossen haben, daß sie, wie es später zu geschehen pflegt, nichts Fremdes mehr in ihren Gedankenkreis aufzunehmen vermöchten.

Die ältere Weise, die Dogmatik abzuhandeln, die darin zu bestehen wenigstens schien, daß man die aus der Bibel gezogenen Glaubenssätze bloß logisch ordnete, verknüpfte und entwickelte, ihre Wahrheit und Gültigkeit aber allein auf die Auctorität der göttlichen Gesandten gründete, durch welche sie uns mitgetheilt worden, — eine Behandlungsweise, von der die Storrsche Glaubenslehre eins der letzten und achtungswerthesten Beyspiele darbietet, — hat dem im vorigen Jahrhunderte erwachten Streben weichen müssen, sich seiner religiösen Ueberzeugung als einer nicht bloß auf äußerer Auctorität, sondern auf innerer Wahrheit und Nothwendigkeit beruhenden bewußt zu werden.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Was mich bestimmt hat, meine Vorlesungen über die Dogmatik herauszugeben, ist nichts Anderes, als was mich auch bestimmt haben würde, sie vor einer größern Zahl von Zuhörern zu halten: der Wunsch und die Hoffnung, dadurch etwas zur Verbreitung der Art des dogmatischen Studiums beyzutragen, die ich dem Bedürfnisse unserer Zeit und Kirche entsprechend glaube, besonders unter jüngern Theologen, die sich noch nicht so abgeschlossen haben, daß sie, wie es später zu geschehen pflegt, nichts Fremdes mehr in ihren Gedankenkreis aufzunehmen vermöchten.

Die ältere Weise, die Dogmatik abzuhandeln, die darin zu bestehen wenigstens schien, daß man die aus der Bibel gezogenen Glaubenssätze bloß logisch ordnete, verknüpfte und entwickelte, ihre Wahrheit und Gültigkeit aber allein auf die Auctorität der göttlichen Gesandten gründete, durch welche sie uns mitgetheilt worden, — eine Behandlungsweise, von der die Storrsche Glaubenslehre eins der letzten und achtungswerthesten Beyspiele darbietet, — hat dem im vorigen Jahrhunderte erwachten Streben weichen müssen, sich seiner religiösen Ueberzeugung als einer nicht bloß auf äußerer Auctorität, sondern auf innerer Wahrheit und Nothwendigkeit beruhenden bewußt zu werden.

*

Aber auch die hieraus hervorgegangene Behandlungsweise, da man irgend ein System der natürlichen Theologie oder der Religionsphilosophie als den allein haltbaren Kern der Christlichen Dogmatik betrachtet, und diese durch verschiedene Methoden darauf zu reduciren sucht, will unsere Zeit nicht mehr befriedigen. Die Einen finden, daß es religiöse Bedürfnisse giebt, die hierbey leer ausgehen; die Andern sehnen sich nach einer Bestätigung, die keines von den sich nach der Reihe verdrängenden philosophischen Lehrgebäuden zu geben vermochte; man kann sich nicht verhehlen, daß Christenthum und Protestantismus, wie sie in der Geschichte aufgetreten sind, und ihre innere Kraft durch entsprechende Wirkungen bewiesen haben, etwas Anderes waren, als eine populäre oder verkappte Vernunfttheologie, daß die Lehren, die man so bereit gewesen ist, als bloße Hüllen oder Täuschung fallen zu lassen, einen tiefern Gehalt, und auch in unsern Gemüthern noch zu viele Wurzeln haben, als daß sie rein als der Geschichte anheimgefallen betrachtet werden könnten; nicht zu reden von der großen Zahl Derjenigen, die, trotz aller Beschuldigungen des Aberglaubens und Obscurantismus, sich ihren positiven Glauben nicht haben nehmen lassen, oder zu demselben zurückgekehrt sind.

Dennoch ist auf dem Standpuncte, wo wir uns befinden, keine bloße Rückkehr zu dem Früheren möglich, wenigstens für Diejenigen nicht möglich, an denen die Zeit nicht bloß äußerlich vorübergegangen, die mehr oder minder von ihren Richtungen und Bestrebungen mit ergriffen sind. Die bloße Auctorität hat ihre Macht zu sehr verloren, wir fragen wenigstens nach ihren Gründen, und sind mit keiner allgemeinen Antwort zufrieden, sondern wiederholen die Frage bey jeder einzelnen Lehre; das Streben nach dem klaren Bewußtseyn der innern Nothwendigkeit, — ein Bewußtseyn, was auch vormals nicht fehlte, aber unentwickelt blieb, — läßt sich durch kein Machtwort zurückdrängen; der Rationalismus, wenn auch von Vielen

ſchwach befunden, wo es das Aufbauen gilt, iſt doch als Gegner zu ſtark, um durch andere als gleiche Waffen bekämpft werden zu können; kurz, die bloße πιστις will uns in unſerm dermaligen Zuſtande, mit ſeinen Vorzügen oder Gebrechen, keine Genüge leiſten; wir bedürfen der γνωσις, — der wahren gegen die falſche, — und im Chriſtenthume iſt Nichts, warum wir dieß Bedürfniß verleugnen ſollten.

In der That ſind auch bereits nicht wenige Bearbeiter der Glaubenslehre, im Ganzen oder in einzelnen Theilen, aufgeſtanden, die ihm entgegenzukommen verſucht haben; und obwohl von verſchiedenen Geſichtspuncten ausgegangen, obwohl von den Wortführern der entgegengeſetzteſten Parteyen bekämpft, obwohl auch unter ſich nicht einig und ihr gemeinſames Intereſſe verkennend, haben ſie doch Eingang gefunden, und finden ihn täglich mehr. Dieſen ſchließe auch ich mich an, um bey der begonnenen oder bevorſtehenden Regeneration der Chriſtlichen Theologie auch mein Scherflein beyzuſteuern, was ich im Einzelnen zur Aufhellung oder richtigeren Auffaſſung dieſer oder jener Lehre habe leiſten können, gern dem Strome überlaſſend, der es ſinken laſſen oder dahin führen möge, wo ſich ein neuer Boden anſetzt, auf dem die Saat des evangeliſchen Chriſtenthums einſt fröhlicher aufſchießen wird; was aber das Weſentliche der Methode und die wiſſenſchaftliche Richtung im Ganzen anbetrifft, gewiß, daß ſie ſich immer mehr als die bewähren wird, wodurch die Anſprüche des Chriſtlichen Glaubens und unſerer wiſſenſchaftlichen Bildung in Einklang zu bringen ſind.

Indem ich aber dieſe Arbeit aus dem engeren Kreiſe meiner Schüler in den weiteren des leſenden Publicums übergehen laſſe, verhehle ich mir nicht, wie mißlich es um die Hoffnung ſteht, als theologiſcher Schriftſteller zur gemeinſamen Förderung und Verſtändigung beyzutragen. Die theologiſche Welt, nicht bloß, wie vormals, verſchiedener, ſondern auch derſelben Confeſſion, iſt zu ſehr in Parteyen zerriſſen, und der Parteygeiſt iſt zu mäch-

tig, als daß wissenschaftliche Bestrebungen, die mit demselben in Conflict kommen, auf eine unbefangene Auffassung oder Würdigung rechnen dürften; und wenn ich sehe, wie zum Theil die bedeutendsten Erscheinungen in unsern literärischen Zeitschriften behandelt worden sind, so kann ich auch meiner Arbeit leicht das Prognostikon stellen. Obwohl ich nun darauf gefaßt bin, und weiß, daß Alles, was ich sagen kann, darin nichts ändern wird, so scheint mir die Sache selbst doch ein so großes Uebel unserer Literatur, daß ich mir einige Bemerkungen darüber nicht versagen mag.

Daß in Dingen, die das Leben berühren, und praktischen Einfluß zu üben Anspruch machen, auch die Ueberzeugung von Dem, was nützlich und schädlich, dem Guten förderlich oder hinderlich sey, das Urtheil bestimmt, liegt in der Natur der Sache; auch ich habe in dieser Hinsicht meine Ueberzeugung weder verleugnen, noch auch nur verhehlen können oder wollen. Auch hieße es von streitenden Parteyen vielleicht zu viel gefordert, wenn man verlangte, sie sollten sich der Möglichkeit bewußt bleiben, daß sie Unrecht, die Gegenpartey Recht haben könne, oder daß sie eben nur Partey wären. Sollte es aber auch zu viel gefordert seyn, den Parteygeist andern Interessen wenigstens so weit unterzuordnen, daß zwischen wissenschaftlichen Männern ein wissenschaftlicher Verkehr möglich bleibt? Mir däucht nicht! Was unsere gesellige Bildung im gemeinen Leben, das sollte doch wohl auch die wissenschaftliche Bildung in Sachen der Wissenschaft leisten können. Was namentlich die Theologie betrifft, so giebt es Zweyerley, worin sich Theologen auch der verschiedensten Ansichten begegnen sollten.

Das Eine ist das Interesse für wissenschaftliche Schärfe, Tiefe, Gründlichkeit. Ich gestehe, keinen rechten Begriff zu haben von einer Erscheinung, die sich doch täglich darbietet, wie Jemand das schwächste Product eines Schülers oder Genossen der bedeutendsten Leistung eines Gegners vorziehen kann. Wem

es freylich nur darauf ankömmt, daß die Ansicht seiner Partey eine gewisse äußere Geltung erlange oder behaupte, dem mag jeder Verfechter willkommen seyn; es ist eine Stimme mehr, die, wenn auch nicht so gewichtig als laut, doch den beyfälligen Jubel der Gleichgesinnten verstärkt und den Schein der allgemeinen Zustimmung vermehrt; wogegen jede Einwendung oder abweichende Meinungsäußerung, als Hinderniß oder Störung des ruhigen Besitzes, um so hassenswürdiger erscheint, je mehr sie Kunst und Scharfsinn zur Vertheidigung einer, wie man zum Voraus als entschieden annimmt, schlechten Sache verschwendet. Wem aber zugleich an der Wissenschaft liegt, der kann unmöglich verkennen, daß jede in ihrer Art bedeutende Entwickelung einer wissenschaftlichen Ansicht oder Richtung ein Gewinn und Fortschritt für das Ganze ist, weil sie nicht umhin kann, den Geist zu einer höhern Stufe der Klarheit zu erheben und die Einsicht in die Sache zu fördern, sollte es auch nur seyn, weil sie Wesen und Zusammenhang des Irrthums heller an's Licht bringt, und der Wahrheit Gelegenheit giebt, einen zwar nicht so leichten, aber desto ehrenvolleren und entschiedenern Sieg zu erkämpfen. Es giebt aber keinen absoluten Irrthum, auch was wir Irrthum nennen, ist nicht ohne eine relative Wahrheit; der absoluten Wahrheit können wir uns nur allmählig nähern, und zwar auf verschiedenen Wegen, die alle auf einem gewissen Standpuncte ihre Nothwendigkeit haben; und jeder derselben muß, mit gewissenhaftem Ernste und wissenschaftlicher Tüchtigkeit verfolgt, wenigstens indirect zur Wahrheit führen, indem sich zeigt, was sich allein so zeigen kann, daß sie auf andere Art zu suchen ist.

Das Zweyte, was die Theologen auch der verschiedensten Ansichten vereinigen sollte, ist die Geschichte. Denn wie entgegengesetzt auch die Ansichten sind von Dem, was wahr, was also und wie es in der Kirche festzuhalten und zur Anerkennung zu bringen ist: so müßten sie, scheint es, sich doch begegnen in

lehren häufige Beyspiele von Mißverständnissen oder falschen und einseitigen Urtheilen über das ältere System*); daß aber Der, der sich in seinem Innern durch dasselbe angezogen bekennt, leicht mehr Beruf dazu haben dürfte, als wer sich dadurch abgestoßen fühlt, wird Niemand leugnen, der nicht etwa glaubt, daß man die Kantische Philosophie am beßten aus den Werken eines Naturphilosophen, oder die Naturphilosophie aus den Darstellungen ihrer Gegner und Antipoden kennen lerne. Scheint ihnen die Vertheidigung der älteren Dogmatik schwach und unbefriedigend, so werden sie dieß nach ihren Voraussetzungen natürlich finden, so wie ich, nach meinen Principien, von vorne herein darauf Verzicht leiste, ihnen die Wahrheit derselben wissenschaftlich zu demonstriren.

Was aber diejenigen Gottesgelehrten betrifft, mit denen ich mich auf gleichem Wege befinde, so würde es mir sehr lieb und ermunternd seyn, wenn sie diese Vorlesungen nicht bloß, was ihre nächste Bestimmung ist, geeignet fänden, den Sinn für tiefere, nicht bloß philosophische, sondern theologische Forschung in Anfängern des dogmatischen Studiums zu wecken, und selbige anzuleiten, daß sie in die Bestrebungen, den wiederauflebenden evangelischen Glauben auch wissenschaftlich aufzuklären und zu rechtfertigen, eingehen, und sich die Frucht derselben aneignen mögen und können: wenn sie auch selber Eins und das Andere darin bemerkten, was beytragen könnte, um in den Geist des Christenthums und des Protestantismus tiefer einzudringen, und die dogmatische Einsicht im Ganzen oder Einzelnen weiter zu fördern.

Doch werden sie nicht außer Acht lassen, daß es Vorlesungen sind, die ich hier mittheile, im Wesentlichen, wie ich sie zu verschiedenen Malen an hiesiger Universität gehalten habe.

*) z. B. wenn man Vorstellungen, worin die frömmsten, edelsten Menschen Kraft und Antrieb zu allem Guten fanden, für völlig unverträglich mit aller Moralität erklärt.

Zwar habe ich sie überarbeitet, wie es der Unterschied der Schrift vom mündlichen Vortrage nothwendig macht, hier und da auch erweitert, wo ich meine Zuhörer auf andere Vorlesungen verweisen konnte*); doch habe ich ihnen Das erhalten wollen, was diese Art der Darstellung, die neben den rein wissenschaftlichen zugleich didaktische Zwecke und Rücksichten verfolgt, von andern unterscheidet. Vorlesungen, vor Studierenden gehalten, sollen zwar nicht darauf ausgehn, eine Wissenschaft zu populariſiren, können sie aber in der Regel weder hinsichtlich der Tiefe noch des Umfangs erschöpfen; sie sollen einleitend und anregend seyn, müssen aber auf Ergänzung durch eignes Nachdenken und Studium rechnen.

Ich will nicht leugnen, daß ich mich durch diese mir vorgezeichneten Schranken hin und wieder gehemmt gefühlt, auch dieselben wohl einmal mag überschritten haben. Daher ist dieser Band etwas ausführlicher gerathen, als eigentlich in meiner Absicht lag und als der zweyte ausfallen wird, in welchem ich den zweyten und dritten Theil von De Wette's Lehrbuch erklären, und sonach die ganze Dogmatik beendigen werde. Doch reichte selbst jene größere Ausführlichkeit nicht zu, um bey so viel besprochenen Gegenständen alle Einwürfe zu berücksichtigen, und noch weiter auf die letzten Gründe zurückzugehn. Vielleicht läßt sich dieß künftig einmal nachholen, obwohl es am Ende keine Schrift giebt, wovon nicht der Sokratische Spruch gilt: *πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.* Es kömmt also zuletzt immer darauf an, ob der *πατὴρ*

*) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, daß ich den Vorlesungen über die Dogmatik Vorlesungen über allgemeine Religionsphilosophie, über die philosophischen Principien der Christlichen Theologie, und über die Grundlehren derselben nach den allgemeinen Symbolis und der Augsburgischen Confession vorauszuschicken, mit ihnen aber Vorlesungen über die dogmatischen Beweisstellen zu verbinden pflege.

zur Hülfe gerüstet ist; und, wenn mehrjähriges Prüfen und Nachdenken dieß zu sagen berechtigen, so glaube ich nicht ungerüstet zu seyn.

Im Uebrigen wird man in den Vorlesungen selber Auskunft finden über Das, was sonst noch etwa zu ihrem richtigen Verständnisse und zu ihrer Würdigung gehört. Ich schließe daher mit einer Bemerkung, die nur etwas Aeußerliches betrifft. Es ist mir hier und da begegnet, daß sich die Anmerkungen, wodurch Einzelnes belegt oder erläutert werden sollte, mehr, als ich wünschte, gehäuft haben. Ich kann nur bitten, sie eben als Anmerkungen zu betrachten, wodurch man sich, als weniger wesentlich, beym ersten Lesen nicht stören läßt, sondern die man hinterher nachholt, wenn man es der Mühe werth findet. Ich hätte sie, nach dem Vorgange einiger Schriftsteller, den Paragraphen folgen lassen können, wenn dieß nicht auch seine Unbequemlichkeiten hätte.

Kiel, im Julius 1826.

A. Twesten.

Zwar habe ich sie überarbeitet, wie es der Unterschied der Schrift vom mündlichen Vortrage nothwendig macht, hier und da auch erweitert, wo ich meine Zuhörer auf andere Vorlesungen verweisen konnte*); doch habe ich ihnen Das erhalten wollen, was diese Art der Darstellung, die neben den rein wissenschaftlichen zugleich didaktische Zwecke und Rücksichten verfolgt, von andern unterscheidet. Vorlesungen, vor Studierenden gehalten, sollen zwar nicht darauf ausgehn, eine Wissenschaft zu populariſiren, können sie aber in der Regel weder hinsichtlich der Tiefe noch des Umfangs erschöpfen; sie sollen einleitend und anregend seyn, müssen aber auf Ergänzung durch eignes Nachdenken und Studium rechnen.

Ich will nicht leugnen, daß ich mich durch diese mir vorgezeichneten Schranken hin und wieder gehemmt gefühlt, auch dieselben wohl einmal mag überschritten haben. Daher ist dieser Band etwas ausführlicher gerathen, als eigentlich in meiner Absicht lag und als der zweyte ausfallen wird, in welchem ich den zweyten und dritten Theil von De Wette's Lehrbuch erklären, und sonach die ganze Dogmatik beendigen werde. Doch reichte selbst jene größere Ausführlichkeit nicht zu, um bey so viel besprochenen Gegenständen alle Einwürfe zu berücksichtigen, und noch weiter auf die letzten Gründe zurückzugehn. Vielleicht läßt sich dieß künftig einmal nachholen, obwohl es am Ende keine Schrift giebt, wovon nicht der Sokratische Spruch gilt: *πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.* Es kömmt also zuletzt immer darauf an, ob der *πατὴρ*

*) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, daß ich den Vorlesungen über die Dogmatik Vorlesungen über allgemeine Religionsphilosophie, über die philosophischen Principien der Christlichen Theologie, und über die Grundlehren derselben nach den allgemeinen Symbolis und der Augsburgischen Confession vorauszuschicken, mit ihnen aber Vorlesungen über die dogmatischen Beweisstellen zu verbinden pflege.

durch die abweichende Form, in der ſie ſich darſtellen, irre machen zu laſſen; obwohl ich nicht fürchte, demſelben jemals, auch in Beziehung auf Solche, die ihn nicht anzuerkennen ſcheinen, untreu zu werden.

Die erſte Abtheilung des zweyten Bandes wird dieſer Auflage des erſten, ſo Gott will, baldigſt folgen.

Kiel, im December 1833.

Tweſten.

Inhalt.

I. Allgemeine Einleitung.

		Seite
1.	Das Wesen der Religion	2
2.	Das Verhältniß des Erkennens zur Religion	19
3.	Christliche, biblische, Lutherische Dogmatik	32
4.	Wichtigkeit der Evangelisch-Lutherischen Dogmatik für den Theologen; nähere Bestimmung ihres Begriffs	39
5.	Die Beziehung der Lutherischen Dogmatik auf die Aussprüche der heiligen Schrift	60
6.	Verhältniß der Lutherischen zur Glaubenslehre anderer Parteyen.	65
7.	Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie	73
8.	Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeinde	81

II. Historisch-kritische Einleitung.

1.	Uebersicht der Fortbildung des Christenthums bis auf unsere Zeiten	91
	A. Katholicismus, §. 1—7	92
	B. Protestantismus, §. 8—12	158
2.	Uebersicht der Geschichte der Christlichen Dogmatik, §. 13—19.	204
	Erste Periode, von Petrus Lombardus bis Melanchthon, §. 14.	208
	Zweyte Periode, von Melanchthon bis Semler, §. 15—17 .	213
	Dritte Periode, von Semler bis auf unsere Zeit, §. 18, 19 .	224

Dogmatik der Lutherischen Kirche.

Seite

Princip und Charakter des Protestantismus, §. 20 257

Erster oder kritischer Theil.

Von der Quelle der Religionswahrheit 265

A. Auctorität der heiligen Schrift, §. 21 269

B. Verhältniß des Alten und Neuen Testaments, §. 22 . . 297

C. Göttlichkeit der heiligen Schrift; Offenbarung; Inspiration; §. 23—28 313

D. Kanon der heiligen Schrift, §. 29 403

E. Auslegung der heiligen Schrift, §. 30 414

F. Vernunftgebrauch, §. 31 426

Allgemeine Einleitung.

Nicht ohne Grund pflegt man die Darstellung einer Wissenschaft mit vorläufigen Erörterungen ihres Begriffs und der bey ihrer Bearbeitung zu nehmenden Rücksichten zu eröffnen; dieß ist Bedingung jener wissenschaftlichen Klarheit, die sich bey jedem Schritte ihres Ziels und Weges völlig bewußt ist. Wenn dennoch das von uns zum Grunde gelegte Lehrbuch anders verfährt, so kömmt dieß daher, daß es sich an die biblische Dogmatik desselben Verfassers anschließt, der eine ausführliche anthropologische und heuristische Vorbereitung vorangeschickt ist. Da wir diese nicht voraussetzen, auch die darin entwickelte Ansicht nicht ganz zu der unsrigen machen können, so müssen wir das Fehlende auf unsere Weise zu ergänzen suchen, indem wir uns darüber verständigen, was Dogmatik, namentlich was Christliche, biblische, Lutherische Dogmatik sey, wie sie sich zu einander verhalten, und worauf es beym Vortrage und Studium der letzten ankömmt.

Vormals durfte man glauben, mit einigen wenigen, ziemlich allgemein angenommenen Definitionen und Distinctionen jedem Anspruch genügt zu haben, der in dieser Hinsicht erhoben werden könne. Gegenwärtig fordert der Standpunct der Wissenschaft und der Zustand der Theologie eine sorgfältigere Grundlegung, die sich mehr und mehr zu einer eignen theologischen

Disciplin gestaltet *). Die Aufgabe der Dogmatik ist nicht gründlich zu verstehen, viel weniger zu lösen, wenn nicht zuvor das Wesen der Religion und des religiösen Glaubens erforscht ist. Dieß ist nun eigentlich Sache der Religionsphilosophie. So lange aber nicht vorausgesetzt werden kann, daß die philosophischen Grundbegriffe und Grundsätze, wovon Jemand ausgeht, schon hinreichend bekannt und anerkannt sind, bleibt nichts Anderes übrig, als sie in der Einleitung der Dogmatik selbst so weit zu erklären, als es zu deren Verständniß und richtiger Beurtheilung gehört. Doch wird es erlaubt seyn, uns dabey auf das Nothwendigste zu beschränken, und, was die völlige Begründung und weitere Ausführung betrifft, auf die Werke zu verweisen, mit denen wir im Wesentlichen einverstanden sind **).

1. Das Wesen der Religion.

Die hergebrachte Erklärung der Religion, sie sey eine Art und Weise der Erkenntniß und Verehrung Gottes, modus Deum cognoscendi et colendi, drückt unstreitig die wesentlichen Aeußerungen der Religion, die auch nicht leicht zu verkennen sind, richtig aus; nur trifft sie der Vorwurf einer gewissen Unbestimmtheit und Oberflächlichkeit. Doch kann sie immer dienen, daß wir von ihr aus einen bestimmteren und befriedigenderen Begriff zu gewinnen suchen. Zu dem Ende können wir Stoff und

*) Vergl. Daub, Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik, Heidelb. 1810; Baumgarten-Crusius, Einleitung in das Studium der Dogmatik, Leipz. 1820. — Schleiermacher, Reden über die Religion, 4. Aufl. Berlin 1831; De Wette, über Religion und Theologie, 2. Aufl. Berlin 1821; Chr. G. Schmid, Religion und Theologie nach ihrem Wesen und nach ihrem Fundamente, 1. Band, Stuttg. 1822. — J. H. Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttg. 1826; Fr. Fischer, zur Einleit. in die Dogmatik, Tüb. 1828; K. Conradi, Selbstbewußtseyn und Offenbahrung, oder Entwickelung des relig. Bewußtseyns, Mainz 1831.

**) Schleiermachers Reden, verbunden mit der Einleitung in seine Darstellung des Christlichen Glaubens.

Form der Religion unterscheiden; diese besteht nach jener Erklärung in einer gewissen Art der Erkenntniß und der Verehrung, jener wird durch den Gegenstand derselben, Gott, bezeichnet.

Letzteres ist nun insofern zu eng, als bekanntlich in den meisten Religionen nicht die entwickelte Vorstellung, Gott, sondern nur die Keime gefunden werden, aus denen sie sich entwickeln kann. Als solche betrachten wir erstlich eine gewisse Unterscheidung des Sichtbaren und Unsichtbaren, Sinnlichen und Uebersinnlichen, Endlichen und Unendlichen, die sich, höher gesteigert, zum Gegensatze von Gott und Welt verklärt. Die Ahndung und der Glaube an unsichtbare, übersinnliche, überweltliche Kräfte und Wesen ist der erste Anfang der Religion; wo jener Gegensatz, sey es durch Ableugnung des einen, oder durch Identificirung beyder Glieder aufgehoben wird, da hört die Anwendbarkeit des Religionsbegriffes auf; denn der Pantheismus ist nur so weit mit der Religion verträglich, als auch er noch einen Gegensatz von Gott und Welt bestehen läßt. Die Unterscheidung setzt aber zweytens Merkmale voraus, wodurch die Glieder des Gegensatzes sich unterscheiden lassen. Diese sind theils relative, theils absolute; die ersten drängen sich dem religiösen Glauben schon auf seinen untersten Entwickelungsstufen auf; die zweyten liegen dabey zum Grunde, werden aber erst bey fortgeschrittener Entwickelung des Bewußtseyns auch rein für sich aufgefaßt. Der relative Charakter der Welt ist die Abhängigkeit von der Gottheit; der Gottheit, eine auf die Welt einwirkende, sie in Abhängigkeit haltende Macht oder Causalität. Der absolute Charakter der Gottheit ist das wahre, ewige, ungetheilte, schrankenlose, unendliche Seyn; der Welt aber, die Endlichkeit, Vergänglichkeit, Flüchtigkeit, Eitelkeit, die das unbefriedigte Herz des Menschen treibt, das Wesenhafte und Unvergängliche jenseits zu suchen. Demnach besteht das Wesen der Religion von ihrer materiellen Seite in der Anerkennung eines von der Welt zu unterscheidenden höheren Seyns und der Abhängigkeit der Welt von demselben. Hierauf wird sich, was man sonst noch zur Religion rechnen möchte, zurückführen lassen.

So ist z. B. der Glaube an Freyheit und Unsterblichkeit nur so weit religiöser Natur, als er sich auf jene Unterscheidung und auf das Verhältniß von Gott und Welt bezieht, als er nämlich die Anerkennung einer wahren Realität des endlichen Daseyns und eines außerzeitlichen Verhältnisses zum Ewigen ausdrückt. Ohne diese Beziehung würde die Einsicht, daß die Seele unsterblich ist, die Religion nicht mehr angehn, als z. B. die Annahme, daß die Masse der Materie bey allem Wechsel ihrer Accidentien dieselbe bleibt.

Wichtiger, als die materielle, ist uns jetzt aber die formelle Seite der Religion, die Art und Weise, wie jene Anerkennung in der menschlichen Seele vorkömmt. Nach der alten Definition soll sie sich im Erkennen und Verehren, also, wie wir zu sagen pflegen, zugleich theoretisch und praktisch ausdrücken. Da nun aber die Religion, wenn irgend etwas, doch wohl in sich selber Eins seyn muß, so werden wir, um ihr inneres Wesen zu ergründen, bey dieser Zweyheit nicht stehen bleiben, wir werden sie auf eine Einheit zurückzuführen suchen müssen. Dazu zeigen sich verschiedene Wege; entweder man behauptet, die Religion sey ursprünglich und wesentlich das Eine, (ein Erkennen oder ein Thun,) und nur secundärer, abgeleiteter Weise auch das Andere; oder man nimmt an, sie sey ursprünglich und an sich Keins von beyden, sondern ein Drittes, was sich nur in beyden ausspricht.

Daß die Religion ihrem Grunde nach auf Erkenntniß beruhe, war die stillschweigende Voraussetzung der älteren Religionswissenschaft. Daher war die Religionsphilosophie, (die natürliche Theologie,) Metaphysik, und in der Offenbarung sah man am gewöhnlichsten eine besondere Quelle neuer Erkenntnisse. Wissenschaftlich meinte man die Gegenstände des religiösen Glaubens demonstriren zu können; wer aber nur wisse, daß und wer Gott sey, der werde ihn auch durch Gesinnung, Wort und That verehren. Im Grunde war hiernach das Wesen der Religion schon hinlänglich bezeichnet, wenn man sie als einen modum Deum cognoscendi beschrieb; und wenn man hinzu-

fügte, sie sey auch ein modus Deum colendi, so lag darin nur eine nähere Bestimmung des modus cognoscendi; die Erkenntniß, die man meinte, sollte eine wahre, praktisch wirksame Erkenntniß seyn.

Umgekehrt räumten Kant und die, welche ihm folgten, dem Praktischen den Vorrang ein, und erklärten das sittliche Handeln für das Wesentliche der Religion. Auf dem Gebiete des Erkennens war nach Kant die Realität der Ideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit nicht nachzuweisen; es war ein Mißverständniß gewisser Eigenthümlichkeiten der reinen Vernunft, wenn man Erkenntnisse vom Uebersinnlichen zu haben vermeinte. Aber mit dem Entschlusse, dem Imperativ der praktischen Vernunft zu folgen, sey die Voraussetzung verbunden, daß er seines Zieles nicht verfehlen werde, und darin liege der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, oder wenigstens, nach Fichte, an eine Weltordnung, wodurch die Erreichung jenes Ziels gesichert werde; in diesem Glauben handeln, sey Religion. Hiernach käme es also eigentlich nur auf das colere, die Verehrung Gottes durch ein sittliches Leben, an; von einem cognoscere, einem Erkennen, könnte nur insofern die Rede seyn, als sich mit der Verehrung doch auch ein Begriff einfindet, der indeß nicht für Erkenntniß genommen werden darf, wenn er uns nicht gleichsam unter den Händen zerrinnen soll. Die Religionslehre mußte nach dieser Ansicht zu einem Anhange der Tugendlehre werden, die Offenbarung aber auf irgend eine Art ein Beförderungsmittel der Sittlichkeit.

Beyde Ansichten, jene ältere, wie die Kantische, haben das mit einander gemein, daß sie die Religion zu einer bloßen Folge oder Erscheinung von etwas Anderem machen, der Wissenschaft oder der Sittlichkeit, und ihr also absprechen, etwas Selbstständiges für sich zu seyn. Sollte uns dieß nicht schon einigen Verdacht gegen ihre Wahrheit einflößen? Denn gesetzt auch, daß die wahre Wissenschaft oder Sittlichkeit den religiösen Glauben einschlössen, oder als Ergänzung mit sich führten, — wiewohl man dieß mit demselben Rechte von der Sittlichkeit leugnen

könnte, als Kant es von der Wissenschaft geleugnet hat, — so scheint die Religion doch, nach ihrer Stellung in der Geschichte wie im menschlichen Gemüth, auf mehr, als bloß auf einen Platz im Gefolge anderer, wenn auch noch so wesentlicher Geistesrichtungen Anspruch zu machen. Prüfen wir also näher, ob man glauben darf, sie wirklich auf die eine oder die andere Art begriffen zu haben!

Daß die Religion nicht ursprünglich und wesentlich in einem Handeln bestehen könne, erhellt schon daraus, daß sie nicht selten vom Handeln abführt. Mag man in dem bloß beschaulichen Leben mancher Mystiker und Asceten etwas Krankhaftes erkennen, Religion kann man ihnen doch nicht absprechen; mag man mit Recht verlangen, wenn sie rechter Art sey, solle sie sich im Handeln bewähren: indem man so redet, erkennt man an, daß sie zunächst etwas Anderes, als Handeln sey. — Auch möchte man fragen, welche Handlungen es denn sind, die die Religion ausmachen? Sondern wir diejenigen ab, die der Sittlichkeit angehören oder der Kunst, (wohin wir diejenigen rechnen, deren Zweck die Darstellung, und deren Gesetz die Regeln des Schönen sind,) so erscheint, was etwa für den Begriff der bloß frommen Handlungen übrig bleibt, so unbedeutend und leer, daß darin unmöglich das Wesen der Religion gefunden werden kann, zumal, wenn man bedenkt, wie oft sie ohne alle Frömmigkeit vollzogen werden. Viele erklären nun freylich das sittliche und das religiöse Handeln für identisch. Ist dieß aber so gemeint, als wäre die Sittlichkeit einer Handlung auch ihre Frömmigkeit, oder die Frömmigkeit derselben schon ihre Sittlichkeit, so ist es offenbar falsch. Es ist ein sittliches Handeln möglich, wenn nicht ohne alle, doch ohne einen entsprechenden Grad der Religion; dieß lehrt das Beyspiel mancher Stoiker und eines großen Theils unserer Zeitgenossen, denen wahrlich Unrecht geschähe, wenn man ihnen wegen eines Mangels an Frömmigkeit auch die Sittlichkeit absprechen wollte *); umgekehrt ist die Frömmig-

*) Vergl. Jean Paul's Levana, (Stuttg. 1814,) 1. Bnd. S. 101. ff.

keit nicht immer mit einem gleichen Grade von Sittlichkeit verbunden, ja sind nicht oft selbst unsittliche Handlungen, z. B. jene Greuel der Menschenopfer, der Religionsverfolgung, aus Religion verübt worden, wenn auch aus einer falschen, irgendwie verunreinigten Religion? — Endlich kann dieselbe Handlung, z. B. die Unterstützung eines Nothleidenden, in ganz verschiedenen Verhältnissen zur Religion stehen; sie kann ohne, kann mit, kann aus Religion geschehn; ein Beweis, daß die Religion nicht in der Handlung als solcher liegt. — Kant nun setzte sie auch in etwas Anderes. Fromm wird nach ihm das Handeln erst durch einen hinzukommenden Glauben, eine hinzukommende Betrachtungsweise; diese soll aber so genau mit dem sittlichen Bewußtseyn zusammenhängen, daß sie gewissermaßen als Bestandtheil desselben angesehen werden kann. So wie Kant indeß diesen Zusammenhang darstellt, dürfte die so begründete Religion der gereifteren Erkenntniß nur als eine Art von optischer Täuschung erscheinen, die sich dem nicht ganz ungelehrigen Schüler seiner Kritik der reinen Vernunft in bloße regulative Maximen auflösen muß; auch dürften die sich dabey aufdrängenden Bedenklichkeiten von Kants Nachfolgern auf diesem Wege, z. B. Krug in seiner Eusebiologie, mehr verschwiegen und umgangen, als wirklich beseitigt seyn. Doch davon abgesehn, müßte sich die Richtigkeit dieser Ansicht wenigstens dadurch bewähren, daß das von ihr aus entworfene Bild der Wirklichkeit entspräche, oder daß wirklich nur in dem Maaße und in dem Umfange Religion gefunden würde, als sie aus ihr erklärt werden kann. Der religiöse Glaube müßte also in demselben Verhältnisse weniger religiös seyn, als er mit dem sittlichen Bewußtseyn weniger zusammenhängt; die religiösen Erregungen z. B., die von dem Anblick des gestirnten Himmels oder andern Natureindrücken ausgehn, könnten, da sie dem eigentlichen Mittelpuncte der Religion, dem Glauben an die Realität des höchsten Guts, so ferne liegen, für die Religion auch nur einen sehr untergeordneten Werth haben. Wie nun aber bey Völkern, deren Religionen allein oder vorzugsweise nur solche Elemente ent-

halten, die von der sittlichen Entwickelungsstufe, die der Kantische Vernunftglaube voraussetzt, vielleicht noch weit entfernt sind? Von Rechts wegen müßten diese ohne Religion seyn, da ihnen die Grundlage derselben fehlt. Wird auf diese Weise die Sphäre des Religionsbegriffes nicht willkührlich verengt, und durch Aufdrängung eines fremdartigen Centri das Verhältniß ihrer Bestandtheile widernatürlich verschoben? Gewiß kann so ihr Wesen nicht richtig aufgefaßt seyn.

Was die andere Annahme betrifft, nach der ein gewisses Erkennen als das Erste und Wesentlichste der Religion betrachtet wird, so wollen wir die Bedenklichkeit, ob die religiösen Ideen Sache der Erkenntniß sind, dahingestellt seyn lassen. Bekanntlich giebt es Philosophen, die dieß leugnen, die der Wissenschaft für sich wohl gar eine antireligiöse, pantheistische oder atheistische Tendenz beylegen; und ohne ihnen darin gerade beyzustimmen, kann man doch mit gutem Fug in Zweifel ziehen, ob sie die Gegenstände des religiösen Glaubens, so wie der Fromme sie nimmt, auf ihrem Wege würden gefunden haben. Dieß aber bey Seite gesetzt, ist so viel klar, daß, wenn die Religion ein Erkennen wäre, sie auch nach Art des Erkennens müßte erworben und mitgetheilt werden können, und daß das Maaß der Erkenntniß auch das Maaß der Religion seyn würde. Beydes ist gegen die Erfahrung. Religion wird Niemanden andemonstrirt; wissenschaftliche Beweisführungen und Begriffsbestimmungen sind es nicht, worin die Religionsstifter, und wer sich sonst auf diesem Gebiet einer größeren Wirksamkeit erfreute, ihre Hauptstärke gehabt und wodurch sie am meisten ausgerichtet haben; leicht mögen sie darin von Philosophen niedern Ranges übertroffen seyn. So kann auch Jemand ein überwiegend gründliches und gelehrtes Wissen von den Religionsdogmen haben, ohne deßhalb frömmer als Andere zu seyn, und umgekehrt besitzt der Frömmste nicht gerade auch die vollkommenste Einsicht von der Natur, den Gründen und den Gegenständen seines frommen Glaubens. — Ferner haben wir auch hier zu fragen, welches

Erkennen Religion ſey, oder wodurch ſich das Erkennen, was Religion iſt, von anderem Erkennen unterſcheide? Durch den Gegenſtand? Es ſcheint nicht; es giebt auch ein Wiſſen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, was nicht Religion iſt, ſondern Philoſophie, und umgekehrt giebt es keinen Gegenſtand des Wiſſens, von dem nicht auch eine religiöſe Anſicht möglich wäre. Alſo vielleicht durch die Art der Erkenntniß? So glauben Manche; ſie halten die Religion für ein unentwickeltes, unvollkommenes Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen, dem Philoſophen legen ſie eine vollkommene Erkenntniß derſelben bey, mit dem Bewußtſeyn ihrer Gründe und ihres Zuſammenhangs; eine Anſicht, bey der auch der erſte Einwurf hinwegfiele. Allein daraus würde folgen, daß wir in demſelben Grade an Religion verlieren müßten, als wir an Erkenntniß gewännen, ja daß die Religion nur eine Unvollkommenheit wäre, eine Vor- und Uebergangsſtufe, über die wir uns je eher je lieber zu erheben ſuchen müßten. Wird dieß Jemand zugeben, der die Religion kennt? So wenig das Wiſſen das Maaß der Religion in uns iſt, eben ſo wenig doch wohl auch das Nichtwiſſen; die Frömmigkeit kann gleich ſeyn bey ſehr verſchiedener, und verſchieden bey gleicher Stufe der wiſſenſchaftlichen Bildung. — Mehr hat es für ſich, wenn Andere der Religion eine eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe zugeſchrieben haben, worauf auch die Sprache durch den Ausdruck Glauben hinweiſ't. Darin liegt aber, daß die Religion kein Wiſſen oder Erkennen ſey; denn das Wiſſen führt durch das, wodurch es Wiſſen iſt, auch die Ueberzeugung oder die Gewißheit herbey; kömmt alſo dem religiöſen Glauben eine andere Art der Gewißheit zu, ſo hat er auch eine andere Quelle, als das Wiſſen. Auch wird man nicht leugnen, daß das Wiſſen vom Glauben, die etwanige Deduction desſelben nach ſeiner Nothwendigkeit und nach ſeinem Inhalt, ſo ſehr vom Glauben ſelbſt verſchieden ſey, daß er wohl gar dadurch untergraben werden kann; denn die Erklärung des Glaubens z. B. aus der Einheit des menſchlichen Gemüths, (etwa aus der Einheit ſeiner Apperception), giebt ihm ſehr leicht das Anſehn eines unver-

meidlichen Scheins*), wenn nicht etwas Anderes da ist, was uns der Realität desselben innerlich sicher macht. — Das Primitive in der Religion kann also eben so wenig ein Erkennen seyn, als ein Handeln.

Wir werden es also wohl in einem Dritten suchen müssen, was, von beyden verschieden, mit beyden zusammenhängt, und dieß kann, wenn wir als einen Lehrsatz der Psychologie voraussetzen dürfen, daß Erkennen, Wollen und Fühlen die drey Grundthätigkeiten der Seele sind, nichts Anderes seyn, als das Gefühl. So lehrt es auch die unbefangene Selbstbeobachtung. Denn welche Momente des Lebens sind es, die wir als die eigentlich religiösen betrachten und bezeichnen? Sind es diejenigen, in denen wir erkennend das Wesen des Absoluten und die Natur der Dinge zu ergründen, oder handelnd der Außenwelt das Gepräge unsers Geistes aufzudrücken suchen? Keineswegs; es sind die Momente der Andacht, der Erhebung zu Gott, der Ergebung in seinen Willen; Momente, wo unser Herz von Ehrfurcht, von Liebe, von freudiger Zuversicht zu ihm erfüllt, oder von dem Schmerz über unsere Entfernung von ihm, von der Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm durchdrungen ist. Sind dieß nicht alles Modificationen des Gefühls? Nicht Reflexionen und Entschlüsse, sondern Gefühle sind es, die in der Brust des rohen Menschen die erste Ahndung des Unsichtbaren wecken; die Stimme des Herzens ist es, die den zweifelnden Forscher von den Irrgängen metaphysischer Untersuchungen zum frommen Glauben an Gott und ein ewiges Leben zurückruft; es ist die Einkehr in das innere Heiligthum des Gemüths, die den Frommen behütet, daß er in rastlosem Wirken sich selbst nicht verliere; die ihm das Gleichgewicht der Seele und die höhere Besonnenheit wiedergiebt, wodurch er vor dem Uebermuthe des Glücks bewahrt und über den Schmerz verfehlter Entwürfe getröstet wird. Nur dasjenige Erkennen endlich, nur diejenigen

*) Vergl. F. H. Jakobi's Werke, Th. 3. S. 368.

Handlungen, die von religiösen Gefühlen ausgehn oder darin endigen, haben Werth und Bedeutung für die Religion.

Manche stellen dieß nicht ganz in Abrede, halten das Gefühl aber für etwas Abgeleitetes, aus Vorstellungen Folgendes, unsere Erkenntnisse oder Willensbestimmungen nur Begleitendes. Allerdings giebt es secundäre Gefühle, womit es sich so verhält, und es ist unsere Meinung nicht, diese vom Gebiete der Religion auszuschließen; daß aber alle Gefühle von solcher Art sind, müssen wir leugnen. Kann denn kein Eindruck Lust oder Unlust in uns erregen, ohne zuvor zur Klarheit der Anschauung oder des Begriffs erhoben zu seyn? Müssen die frommen Gefühle erst warten, bis die Erkenntniß Gottes und unsers Verhältnisses zu ihm aufs Reine gebracht ist? Können wir nicht unmittelbar, z. B. beym Anblick der versammelten Gemeine, des gottergebenen Menschen, der Lebensfülle der Natur, zur Andacht hingerissen werden, ohne daß unser Bewußtseyn erst durch allerley Reflexionen über Gottes Allmacht, Güte und Heiligkeit hindurchgegangen wäre? Es giebt ursprüngliche, primitive Gefühle, und diese, nicht die abgeleiteten und secundären, müssen wir für den eigentlichen Sitz der Religion halten, wenn wir Recht hatten, da wir sie nicht zunächst im Erkennen oder Handeln finden konnten.

Andere, wenn sie hören, daß die Religion ihrem Wesen nach in gewissen Bestimmungen des Gefühls bestehen soll, denken an ein dumpfes Hinbrüten ohne klaren Begriff oder kräftigen Entschluß, oder an ein gewisses Abarbeiten in leerer Sentimentalität; sie fürchten Gefahr für die Aufklärung des Verstandes, und scheuen den so oft wiederholten Vorwurf des Mysticismus. Wir theilen ihren Widerwillen gegen manche krankhafte Ausartungen einer mißverstandenen Frömmigkeit, fürchten aber keineswegs, daß sie durch unsere Ansicht begünstigt werden können. Das gesunde Gefühl, was wir meinen, kann sich gegen Begriff und Handlung nicht abschließen, sondern drückt sich nothwendig in beyden aus; weit entfernt, das Licht der Erkenntniß zu fliehn, strebt es demselben entgegen. Eine kurze Erörterung

der Natur des Gefühls überhaupt und besonders des frommen Gefühls wird hoffentlich jedem Mißverständniß in dieser Hinsicht begegnen. Will Jemand uns dennoch des Mysticismus beschuldigen, so wird uns dieß nicht irren. Ist der Mysticismus das, wovon wir einsehn, daß es Religion ist, so wird er ja nichts Schlimmes seyn; ist er aber etwas Verkehrtes, so wird er wohl in etwas Anderem bestehn, wie sich denn auch zeigt, wenn man seinen Begriff nicht nach Willkühr, sondern nach den Thatsachen der Geschichte bestimmt *).

Jedes endliche Wesen ist und besteht in steter Wechselwirkung mit andern, von denen es Einwirkungen erfährt, und auf welche es wieder zurückwirkt. Von diesen Einwirkungen und Rückwirkungen unterscheiden wir aber das Seyn des Dinges selbst, in welchem sich beyde gleichsam begegnen, indem es durch jene bestimmt wird und diese bestimmt, beyden aber diejenige Beschaffenheit mittheilt, durch die sie als Leiden und Thun gerade dieses Dinges erscheinen. Auf gleiche Weise stellt sich uns auch das menschliche Daseyn dar, nur mit den Modificationen, die aus der eigenthümlichen Natur des Menschen fließen. Inwiefern daher der Mensch ein mit Bewußtseyn ausgerüstetes Wesen ist, werden die Einwirkungen von ihm *empfunden*, und gehn die Rückwirkungen von einem *Streben* oder *Begehren* aus; inwiefern ihm ein höheres, nicht bloß thierisches Bewußtseyn zukömmt, erwächst aus der Empfindung die *Anschauung* und die *Erkenntniß*, aus dem Streben und Begehren der *Wille* und der *Entschluß*; das Vermittelnde aber, gewissermaßen der Indifferenzpunct zwischen Wirkung und Gegen-

*) Eine Methode, die man allenfalls von Nösselt lernen kann. S. dessen Anweisung zur theologischen Bücherkenntniß, §. 281. Tiefer führt *Tholuck* in das Wesen der Mystik ein, in der Einleitung zu seiner Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik, Berlin 1825, und *Görres* in der Einleitung zu Heinrichs Susos Schriften, herausg. von Diepenbrock, Regensb. 1829. (Zu vergl. *Heinroths* Geschichte und Kritik des Mysticismus, Leipzig 1830, und v. *Cölln* histor. Beyträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus, Halberst. 1830.)

wirkung, zwiſchen Empfinden und Begehren, Erkennen und Wollen, jenes unſer mit Bewußtſeyn verknüpftes Seyn, wo die empfangenen Eindrücke enden und unſere Reactionen beginnen, jener Mittelpunct unſers Lebens, in welchem wir uns ſelber haben und ſind, iſt das Gefühl.

Es kann nicht ſchwer werden, das Gefühl ſowohl von dem Empfinden und Erkennen, als auch vom Wollen und Begehren zu unterſcheiden *).

Das Gefühl iſt das unmittelbare Innewerden ſeiner ſelbſt; ein Zuſtand, in welchem unſer Bewußtſeyn ganz und gar in dem Selbſtbewußtſeyn, in dem Bewußtſeyn des Subjectes aufgeht; man kann ſagen, es iſt das Seyn des Subjectes ſelbſt, inwiefern es ein bewußtes iſt. Die Anſchauung dagegen, das Vorſtellen und Erkennen, iſt das Innewerden eines Objectes; ein Zuſtand, in welchem unſer Bewußtſeyn in dem eines Objectes aufgeht; gewiſſermaßen das bewußte Seyn des Objectes in uns. Eine weſentliche Eigenſchaft des Gefühls iſt ferner, daß es mehr oder weniger unter den Gegenſatz des Angenehmen und Unangenehmen, der Luſt und der Unluſt fällt, der dem Erkennen an ſich fremd iſt. Dieß unterſcheidet auch das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn des Gefühls von dem mittelbaren der Reflexion, in der wir ſelbſt mit unſern Gefühlen oder ſonſtigen innern Zuſtänden und Veränderungen ein Gegenſtand der Erkenntniß werden können. — Die Empfindung iſt gewiſſermaßen ein Mittleres zwiſchen Anſchauung und Gefühl, d. h. es können ſich beyde aus ihr entwickeln. Empfindend wird ein Aeußeres zuerſt in uns aufgenommen, und darin liegt auf eine dunkle Weiſe zugleich ein Bewußtſeyn des eignen Leidens oder Zuſtandes, und ein Bewußtſeyn des auf uns einwirkenden Gegenſtandes; die Empfindung geht in ein Gefühl über, wenn das Bewußtſeyn des Gegenſtandes zurücktritt, und allein das einer gewiſſen Selbſtbeſtimmung übrig läßt; in eine Anſchauung,

*) Vergl. Ed. Schmidt, erſter Verſuch einer Theorie des Gefühls, (od. Ideen zu einer erneuerten Kritik der Vernunft, erſter Th.) Berlin 1831, beſonders im zweyten, vierten und fünften Abſchnitt.

wenn umgekehrt das Selbſtbewußtſeyn zurücktritt und das Bewußtſeyn des Gegenſtandes allein die Seele ausfüllt. Wir empfinden z. B. den plötzlichen Eindruck eines hellen Lichts; wir fühlen uns dadurch unangenehm afficirt, oder wir erkennen (ſchauen an, ſtellen uns vor,) den leuchtenden Gegenſtand, je nachdem das Selbſtbewußtſeyn oder Bewußtſeyn des Objectes das Uebergewicht erhält; hinterher richten wir vielleicht unſere Reflexion auf uns ſelbſt und den in uns vorgegangenen Wechſel von Empfindung, Gefühl und Anſchauung. — Uebrigens brauchen wir wohl kaum zu bemerken, daß dieſe Zuſtände nur relativ in uns verſchieden und geſchieden ſind.

Noch leichter werden wir auf der andern Seite das Gefühl vom Wollen unterſcheiden; jenes iſt das Bewußtſeyn eines Gegenwärtigen, in dieſem wird ein Nicht-gegenwärtiges angeſtrebt. Das eigentliche Wollen kann auch nicht ſeyn ohne eine Vorſtellung des Gewollten. Näher dem Gefühle liegt das Begehren; die Gefühle der Luſt und der Unluſt können unmittelbar in Begehrungen und Verabſcheuungen übergehn; doch ſind ſie an ſich noch Keins von beyden; es muß noch eine gewiſſe Anregung der Thatkraft hinzukommen, obgleich dieſe nicht immer zur wirklichen That wird.

In jedem Gefühle iſt nun mit dem Selbſtbewußtſeyn mittelbar zugleich auch das Bewußtſeyn eines Andern gegeben. Wir ſind uns nämlich im Gefühle nicht des reinen Ichs in abstracto, ſondern gewiſſer Zuſtände desſelben bewußt; dieſe Zuſtände aber ſind nicht bloß durch Einwirkungen bedingt, ſondern wir haben auch ein Bewußtſeyn dieſer Bedingtheit, welches durch Reflexion zur Klarheit erhoben werden kann. Wenn uns z. B. die zu ſtarke oder zu plötzliche Lichtaffection ein Gefühl der Unluſt giebt, ſo iſt es zwar zunächſt nur der eigne Zuſtand, deſſen wir uns in demſelben bewußt ſind, aber doch als eines gewirkten, durch etwas außer uns erregten. Im Gefühle liegt alſo eine Veranlaſſung, uns ein Anderes entgegenzuſetzen, von welchem wir uns irgendwie abhängig fühlen. Das Bewußtſeyn der Abhängigkeit kann aber von zweyerley Art ſeyn, ein weltli-

ches oder ein religiöſes. Das erſte beruht auf einem Gegenſatze des Endlichen gegen Endliches, nämlich zwiſchen uns, als endlichen Weſen, oder einer endlichen Sphäre, als deren Glieder wir uns fühlen, und andern endlichen Weſen oder Sphären, die Geſammtheit des Endlichen oder die Welt nicht ausgeſchloſſen, die, wenn man ſie auch unendlich ſetzen will, doch lauter Endliches in ſich faßt; das zweyte auf einem Gegenſatze des Endlichen und des Unendlichen, indem wir uns mit allem Endlichen, wodurch wir beſtimmt ſeyn, und jede noch ſo große Sphäre, die wir in unſer Bewußtſeyn aufgenommen haben mögen, doch wieder vom Unendlichen abhängig fühlen. Bleiben wir bloß bey dem Bewußtſeyn der Abhängigkeit, als dem am unmittelbarſten im Gefühle enthaltenen, und deſſen Modificationen ſtehn, ſo iſt dieß im letzten Fall ein Gefühl abſoluter Abhängigkeit, d. h. einer ſolchen, die alle Gegenwirkung ausſchließt, während wir uns bei jedem weltlichen Abhängigkeitsgefühle nur einer relativen Abhängigkeit bewußt ſind, indem wir nicht bloß beſtimmt werden, ſondern auch von unſrer Seite beſtimmend gegenwirken können. — Dieß wird hinreichen, das Weſen des religiöſen Gefühls im Allgemeinen klar zu machen. Die weitere Erörterung ſeines Grundes oder Urſprungs, inwiefern etwa darnach gefragt werden könnte, und ſeines Verhältniſſes zu andern Gefühlen müſſen wir uns hier verſagen, um auf das zu kommen, was das eigentliche Ziel unſerer Betrachtung war.

Dieß iſt, daß jenes Gefühl des Gegenſatzes und der Abhängkeit des Endlichen vom Unendlichen nicht ſeyn kann, ohne ſich in unſerm Vorſtellen wie in unſerm Streben und Handeln auszudrücken. Dieß folgt erſtlich aus der Einheit des menſchlichen Gemüths. Iſt die Seele Eins, ſo giebt es keinen ausſchließenden Gegenſatz ihrer Functionen; ſie begleiten einander und erregen ſich gegenſeitig; das momentane Uebergewicht der einen ruft die andere hervor, wodurch ſie ergänzt wird; keine weſentliche Aeußerung des Seelenlebens kann völlig null werden, und für den Augenblick zurückgedrängt, wird ſie deſto kräftiger wieder hervortreten, um das Gleichgewicht herzuſtellen. Ferner wird

ſich jeder vollſtändige Lebensmoment, wenn auch in verſchiedener Ordnung, über alle verbreiten; ſo wie nur die Vorſtellung die Seele erfüllt, die bis zum Gefühle fortgepflanzt wird und auch den Willen beſtimmt, nur der Wille, der mit dem Gefühle zuſammenhängt und von der Erkenntniß begleitet wird: ſo auch nur das Gefühl, welches in unſer Vorſtellen und Wollen eingreift, und dieß wird bey jedem geſunden Gefühle der Fall ſeyn. — Es folgt zweytens aus dem Weſen und der Stellung des Gefühls, worin wir ja den mit Bewußtſeyn verbundenen Mittelpunct des geiſtigen Lebens ſelber erkannten; alle Lebensäußerungen müſſen dadurch beſtimmt werden; Streben und Widerſtreben, Neigung und Abneigung, empfangen durch die Gefühle der Luſt und der Unluſt Urſprung und Richtung; das mittelbare Bewußtſeyn unſer ſelbſt, der Dinge und unſrer Verhältniſſe zu ihnen wird ja dem unmittelbaren Bewußtſeyn entſprechen müſſen. — Es erhellt drittens aus der innern Selbſtbeobachtung, aus der Betrachtung der Vorgänge des religiöſen Bewußtſeyns und ihres Zuſammenhangs*). Läßt ſich das ſchmerzliche Gefühl unſerer Entfernung von Gott wohl von der Vorſtellung trennen, daß wir vor ihm des Ruhmes ermangeln, den wir haben ſollten, oder von dem Streben, diejenigen Mittel zu ergreifen, wodurch dieſe Entfernung verringert und aufgehoben werden kann? — So beſtätigt ſich denn allerdings, daß die Religion eine Art der Erkenntniß und der Verehrung iſt; wir haben aber begriffen, wie ſie es iſt, indem wir ihren Sitz zunächſt im Gefühle erkannt, und ſo jene zwiefache Aeußerung auf ihre zum Grunde liegende Einheit zurückgeführt haben.

Es iſt ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, wie mit einer gewiſſen Anſicht vom Weſen der Religion eine entſpre-

*) Wie hier, werde ich mich des Ausdrucks: religiöſes Bewußtſeyn, auch künftig bedienen, wo nicht bloß das Primitive der Religion, das Gefühl, ſondern zugleich auch, was damit zuſammenhängt, die religiöſe Vorſtellung und Geſinnung, bezeichnet werden ſoll. Bewußtſeyn iſt nämlich der gemeinſame Charakter, mithin auch Gattungsbegriff von Gefühl, Vorſtellung und Willen.

chende Ansicht vom Wesen der Christlichen Offenbarung zusammenhänge; die Richtigkeit der letzten wird daher der ersten zur Bestätigung dienen können, und diese Bestätigung mangelt der unsrigen nicht, wenn wir darauf achten, wie sich das Christenthum, besonders in seinem Ursprunge, darstellt.

Die Christliche Offenbarung hatte nicht zunächst die Mittheilung einer gewissen Summe neuer Erkenntnisse zum Zweck. Wie viel sicherer hätte Christus diesen sonst durch einen möglichst vollständigen und bestimmten Entwurf seiner Lehren erreicht, etwa nach Art der symbolischen Schriften einer spätern Zeit, am besten schriftlich abgefaßt und verbreitet? Wie viele Zweifel, wie viele Streitigkeiten über die durch ihn geoffenbarte Wahrheit wären dadurch abgeschnitten? Und ist wohl jemals das Streben, den Christlichen Lehrbegriff auszubilden, das Wichtigste unter den Wirkungen oder Bedingungen des wahren Christenthums gewesen?

Eben so wenig war Christi Plan allein oder hauptsächlich auf das Handeln berechnet. Es ist wahr, er hat die herrlichsten Sittenregeln gegeben; der Sittenlehrer zählt aber nicht bloß das Jüdische, sondern auch das heidnische Alterthum gar viele und vortreffliche, und wir stellen doch wohl Christum nicht bloß um so viel über Jesus Sirachs Sohn und Epiktet, als seine Sittenregeln reiner und vollkommener sind? Auch wird das Wesentliche der Wirksamkeit Christi nicht bezeichnet, wenn man etwa hinzufügt, er habe eine sittliche Vereinigung gestiftet, wodurch die Sittlichkeit eine festere Stütze erhalte, als durch bloße Vorschriften; die eigentliche Einrichtung der Christlichen Kirche, als einer geschlossenen Gemeinschaft, war erst das Werk seiner Schüler, und diese Kirche war noch etwas Anderes, als eine ethische Gesellschaft in dem Sinne von Kants Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft.

Was Christus selbst als Bedingung der Theilnahme an seinem Reiche bezeichnet, das ist die Wiedergeburt von oben, (Joh. III., 3 ff.) was er den Seinigen verheißt, das ist eine höhere Kraft des Geistes, (Joh. VII., 38, 39,) die aus der

organiſchen Vereinigung mit ihm hervorgeht, (Joh. XV., 1—6;) ein geiſtiges Leben, unabhängig vom zeitlichen Tode, (Joh. XI., 25, 26.). Dieſe Wiedergeburt, als eine Veränderung, die den ganzen Menſchen zu einer höhern Lebensſtufe erhebt, wird allerdings auch mit einer höhern Erkenntniß und Handlungsweiſe zuſammenhängen; dieſe ſind aber das Abgeleitete, Zweyte; das Erſte und Weſentlichſte iſt die, im Gefühle, als dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn, zu vernehmende innere Umwandlung ſelbſt.

Zu einer Zeit, da man die Wahrheit des Chriſtenthums einſeitig faſt nur auf vermeinte Demonſtrationen einer gewiſſen Anſicht der Bibel zu ſtützen ſuchte, war es Leſſing, der zuerſt auf das unmittelbare Leben der Religion im Gefühle verwies, als das unerſteigliche Bollwerk des Chriſtenthums gegen die Einwürfe damaliger Gegner der Schrift *). Dieſer Gedanke, ſpä-

*) Vergl. Leſſings Collectaneen zur Literatur, herausg. v. Eſchenburg, unter dem Worte Religion, (Werke, Th. 16, S. 305.) „Wider die vielen Werke", ſagt er, „welche in neuerer Zeit für die Chriſtliche Religion herauskommen, gilt es, daß ſie nicht allein ſehr ſchlecht beweiſen, was ſie beweiſen ſollen, ſondern auch dem Geiſte des Chriſtenthums ganz entgegen ſind, als deſſen Wahrheit mehr empfunden ſeyn will, als anerkannt, mehr gefühlt, als eingeſehen." Daher unterſcheidet er ſtreng den Theologen und den Chriſten; jenem, meint er, könnten gewiſſe Einwürfe vielleicht zur Verwirrung gereichen, welche die Stützen, die er der Religion unterziehen wollen, zu erſchüttern drohen; „aber was gehen den Chriſten dieſes Mannes Hypotheſen und Erklärungen und Beweiſe an? Ihm iſt es einmal da, das Chriſtenthum, welches er ſo wahr, in welchem er ſich ſo ſelig fühlet. Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des elektriſchen Funkens erfährt: was kümmert es ihn, ob Nollet, oder ob Franklin, oder ob Keiner von beiden Recht hat?" (Zuſätze zu den Wolf. Fragmenten, Werke Theil 5, S. 18.) In demſelben Sinne erklärt er ſich gegen Goeze, in der Parabel, (Werke, Th. 6, S. 16;) „wenn man auch nicht im Stande ſeyn ſollte, alle die Einwürfe zu heben, welche die Vernunft gegen die Bibel zu machen ſo geſchäftig iſt, ſo bliebe dennoch die Religion in dem Herzen derjenigen Chriſten unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den weſentlichen Wahrheiten derſelben erlangt haben;" desgleichen in den Axiomatis, wo er (Werke, Th. 6, S. 77.) wieder-

ter auch philoſophiſch gerechtfertigt und von Vielen anerkannt, dürfte, der Darſtellung der Chriſtlichen Dogmatik zum Grunde gelegt, auch eine Menge anderer Schwierigkeiten zu heben geeignet ſeyn, die nicht aus dem Chriſtlichen Glauben ſelbſt, ſondern aus der Vorausſetzung hervorgegangen ſind, als ſey das Chriſtenthum vorzugsweiſe eine Erkenntniß, oder eine Art zu wollen und zu handeln. Den Beleg wird hoffentlich das Folgende geben.

2. Das Verhältniß des Erkennens zur Religion.

Daß mit der Religion immer ein gewiſſes Erkennen, oder, um einen allgemeinern und entſprechendern Ausdruck zu wählen, Fürwahrhalten verbunden iſt, das iſt eine Thatſache, deren Grund und Nothwendigkeit wir in der Kürze angedeutet haben. Dasſelbe kann aber in einem dreyfachen Verhältniſſe zur Religion ſtehn; darnach unterſcheiden wir den religiöſen Glauben, das religiöſe Wiſſen, und die Religionswiſſenſchaft, (oder das Wiſſen von der Religion).

a. Der religiöſe Glaube. Das religiöſe Gefühl kann nicht ſeyn, ohne daß wir unmittelbar auch um dasſelbe wiſſen; denn, wie bemerkt, eine einzelne Seite des Gemüths kann nicht erregt werden, ohne daß ſich dieſe Erregung auch auf die andern fortpflanzt, und was das Gefühl berührt, muß auch das Wollen und Vorſtellen berühren, weil alle Lebensäußerungen durch das Gefühl, als ihren gemeinſamen Mittelpunct, beſtimmt werden. Auch iſt an ſich einleuchtend, daß wir uns mit dem

holt: „daß derjenige, deſſen Herz mehr Chriſt iſt, als der Kopf, ſich ganz und gar an jene Einwürfe nicht kehre, weil er fühle, was Andere ſich zu denken begnügen;“ und wo er ſpäterhin (S. 139) ſeine Aeußerung zu den Fragmenten ausführlich in Schutz nimmt. — Dieſe Berufung auf die gefühlten Thatſachen des innern Chriſtenthums iſt Leſſings Grundgedanke in dem Streite mit Goeze, und wie ſehr es ihm damit Ernſt war, ließe ſich aus vielen Stellen ſeiner Schriften und dem ganzen Zuſammenhange ſeiner Denkart zeigen.

religiösen Gefühle eines Gegensatzes des Zeitlichen und Ewigen und einer Abhängigkeit der Welt von Gott nur bewußt werden können, indem ein Vorstellen oder Erkennen zu demselben hinzutritt, oder vielmehr daraus hervorgeht, wodurch es erst zu einem klaren menschlichen Gefühle wird. Diese Bestimmung unsers Vorstellens und Erkennens, die das religiöse Gefühl unmittelbar mit sich führt, oder das Fürwahrhalten, welches Kraft, Richtung nnd Inhalt vom Gefühle empfängt, nennen wir den Glauben, und zwar den religiösen Glauben. Glaube ist nämlich überhaupt ein auf dem Gefühle beruhendes Fürwahrhalten*). Dieß gilt auch von dem historischen Glauben, den man lange zu ausschließlich unter dem Namen Glauben begriff; denn er setzt ein Vertrauen zu der Aussage dessen, auf dessen Zeugniß oder Autorität etwas angenommen wird, voraus, welches unstreitig eine Modification des Gefühls ist. Hier wirkt das Gefühl jedoch nur auf die formelle Seite des Fürwahrhaltens, auf die Gewißheit desselben ein, nicht auf die materielle, oder den Inhalt. Der religiöse Glaube beruht auch in Hinsicht des letztern auf dem Gefühle; er ist nichts Anderes, als die sich unmittelbar im Vorstellen ausdrückende Religion. Daher ist auch sein Gegenstand mit dem des religiösen Gefühls einerley, also im Allgemeinen der Gegensatz und die Abhängigkeit der Welt von Gott. Im Allgemeinen, sagen wir; denn wenn wir die Unterscheidung von Gott und Welt und die Anerkennung der Abhängigkeit der letztern als die materielle Seite des religiösen Bewußtseyns bezeichneten, so waren dieß allgemeine Begriffe, in denen wir eine Vielheit besonderer Gefühle zusammenfaßten; in jedem religiösen Gefühle liegt diese Unterscheidung und Anerkennung als der gemeinsame Charakter, wodurch es religiös ist, sie kommt aber nur unter mannigfaltigen Modificationen vor; denn kein Moment des Gefühls ist dem andern vollkommen gleich. So vielfach unser Gefühl von Natur, Menschen, von unsern eignen Veränderungen afficirt wird, eben so vielfach gestaltet sich auch

*) Vergl. meine Logik, §. 312, 316 u. f.

unſer Bewußtſeyn von Gott und der Abhängigkeit der Welt von ihm, ſo freylich, daß dieſe Mannigfaltigkeit als ein organiſch zuſammenhängendes Syſtem betrachtet werden kann. So wie nun das Gefühl, ſo wird auch der Glaube ein Mannigfaltiges in ſich enthalten, ein Mannigfaltiges nämlich von Vorſtellungen und Ueberzeugungen, übereinſtimmend darin, daß allen die Grundüberzeugung von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt zum Grunde liegt.

b. Das religiöſe Wiſſen. Durch den Glauben iſt die Religion aus dem Gebiete des Gefühls in das des Erkennens hinübergetreten; es iſt natürlich, daß man die Ausſprüche desſelben nach den Geſetzen und Anforderungen, die man ſonſt an das Erkennen macht, beurtheilt und behandelt, daß man ſie auf ähnliche Art zu begründen, zu beſtätigen, zu entwickeln ſucht. Auf der andern Seite erzeugt auch die Religion ein Beſtreben, das geſammte Wiſſen mit dem religiöſen Gefühle und Glauben in Uebereinſtimmung zu ſetzen, oder den Glauben in unſer Wiſſen aufzunehmen. So entſteht, ſich an den Glauben anſchließend, wie dieſer an das Gefühl, eine Art der Ueberzeugung von den Gegenſtänden der Religion, die nicht wohl mehr ein bloßer Glaube genannt werden kann, ſondern am paſſendſten, wie es ſcheint, ein religiöſes Wiſſen. So z. B. kann Jemand ſich wiſſenſchaftlich zu überzeugen ſuchen von der einen allweiſen Urheber vorausſetzenden Einrichtung des Weltgebäudes, von der Unſterblichkeit der Seele, von dem höhern Urſprunge der Chriſtlichen Offenbarung. In dem religiöſen Wiſſen werden wir, wie in allem Wiſſen, ſpeculative und empiriſche Elemente unterſcheiden können. Jene beziehen ſich vornehmlich auf die Grundidee aller Speculation, die Idee des Abſoluten, die dem religiöſen Bewußtſeyn von Gott entſpricht; dieſe auf die Natur, die Geſchichte und die innern Vorgänge des Gemüths, und entſprechen dem religiöſen Bewußtſeyn der Welt. Daß wir überall, in der Natur, der Geſchichte und in uns ſelbſt, die Abhängigkeit von Gott wahrnehmen, das iſt das gemeinſchaftliche Intereſſe des religiöſen Glaubens und Wiſſens.

Letzteres erscheint nun auf der einen Seite als eine bloße Entwickelung und Vollendung des Glaubens, der, von allem Wissen entblößt oder getrennt, ein mangelhafter, blinder Glaube seyn und leicht in Aberglauben ausarten würde. Gefühl, Glaube, Wissen bilden eine stetige Reihe, in der immer ein Glied das andere nach sich zieht; man kann Glauben und Wissen als verschiedene Seiten derselben Sache, der religiösen Erkenntniß betrachten, die in ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Gefühle, Glauben, in ihrem Zusammenhange mit dem übrigen Wissen, Wissen ist.

Auf der andern Seite sind sie aber doch auch sehr verschieden nach Zweck, Quelle, Gegenstand und Beschaffenheit. Der Glaube will zunächst nur aussprechen, was im Gefühle liegt, damit es klar aufgefaßt und festgehalten werden könne; das religiöse Wissen will auch im System unserer Erkenntnisse etwas bedeuten, will als Bestandtheil unserer wissenschaftlichen Einsichten gelten. Der Glaube hat keine andere Quelle, als das Gefühl, und kein anderes Gesetz, als dieses vollkommen auszudrücken; er demonstrirt nicht, folgert nicht, er entscheidet direct und kategorisch; das Wissen nimmt seinen Inhalt zugleich aus der Erfahrung und aus der Speculation, und sucht sich, wie es diese Quellen und die Gesetze der daraus zu schöpfenden Erkenntniß mit sich bringen, zu rechtfertigen und zu begründen. Der Glaube geht vornehmlich nur auf das Daß, das Wissen auf das Wie und Warum; wir glauben, daß Gott weise ist, wir wissen, wie sich seine Weisheit offenbart und warum wir nicht umhin können, ihm diese Eigenschaft beyzulegen. Daher begnügt sich der Glaube auch mit einem bildlichen, symbolischen Ausdruck, der das Gefühl befriedigt, indem er das Daß ausspricht; für das Wissen und die Einsicht in das Wie würde dadurch nichts gewonnen, könnte er sogar nachtheilig und irreleitend seyn, wenn das Symbol nicht als solches erkannt würde.

So wie diese Gegensätze hier ausgesprochen sind, lassen sie sich freylich an keinem einzelnen Bestandtheile des religiösen Glaubens und Wissens nachweisen, weil beyde nicht so getrennt

vorkommen, weil es keinen Glauben giebt, der nicht in irgend einer Hinsicht schon auch ein Wissen wäre und seyn wollte. Wohl aber können wir uns den Unterschied verdeutlichen, wenn wir uns verschiedene Individuen denken, die bey gleichem Glauben das Wissen mehr oder weniger in sich ausgebildet haben. Lassen wir solche den Satz aussprechen, (Röm. VIII., 32:) „Welcher seines eignen Sohns nicht verschonet, sondern ihn für „uns alle dahin gegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht Alles „schenken?" Der Eine verharrt in dem unmittelbaren Bewußtseyn des in Christo gefundenen Friedens und der Liebe Gottes, deren überschwengliche Größe sein ganzes Herz erfüllt; dieses findet er in den Worten des Apostels ausgedrückt, und hat darüber hinauszugehn kein Bedürfniß; er trägt die Gewißheit, daß es so sey, in sich, und fühlt sich darin völlig befriedigt. Dem Andern ist es zugleich ein Lehrsatz in dem Ganzen seiner Ueberzeugungen, der mit vielen andern als Grund oder Folge zusammenhängt; er macht sich diesen Zusammenhang klar, um zu finden, wie jene Annahme durch andere bestätigt oder modificirt wird; er fragt, wie sich Gottes Liebe auf diese Art habe äußern können oder müssen, wie Christi Tod ein solcher Beweis derselben sey, daß wir nun auch jeden andern erwarten dürfen, u. s. w.

In einem ähnlichen zwiefachen Verhältnisse steht auch das Handeln zur Religion. Denn wie das religiöse Bewußtseyn unmittelbar einen gewissen Glauben erzeugt, so auch gewisse Handlungen, die lediglich dienen, es auszudrücken, ohne daß man fragen kann, was sie sonst noch etwa bewirken oder ausrichten sollen. An diese schließen sich aber andere an, oder sie gehn in andere über, die zugleich auf dem Gebiete der Kunst oder des sittlichen Lebens Bedeutung haben, durch welche das Schöne hervorgebracht, oder das Gute verwirklicht werden soll. Auch hier lassen sich diese den ersten nicht völlig entgegensetzen. Der Cultus ist hauptsächlich ein Handeln der ersten Art, steht aber doch auch unter den Regeln des Schönen und Guten, und kann künstlerisch und sittlich gewürdigt werden. Wiederum soll das ganze Leben eine stete Gottesverehrung seyn; die religiöse Ge-

ſinnung, die dem Cultus zum Grunde liegt, ſoll alle unſere Handlungen durchdringen. Dieſe können aber zugleich anderweitige Quellen, Zwecke, Gegenſtände und Geſetze haben; und ſo unterſcheiden wir, wie bey der Erkenntniß, auch bey unſern religiöſen Handlungen zwey Seiten, diejenige, von der ſie mit dem Gefühle zuſammenhängen, als deſſen unmittelbarer Ausdruck, und diejenige, nach welcher ſie in das Ganze unſers ſittlichen, rechtlichen, geſelligen Lebens und Wirkens, ſeine Zwecke und Verhältniſſe eingreifen. —

Die Entwickelung des religiöſen Wiſſens ſetzt voraus, daß Gefühl und Glaube vorzugsweiſe den Begriff und das denkende Vorſtellen in Anſpruch nehmen, mithin, daß der Wiſſende ſchon zu einer größern Reife der Reflexion und des Verſtandes gelangt ſey. Doch entſteht bey Völkern und Bildungsſtufen, wo noch die Phantaſie vorherrſcht, und daher hauptſächlich durch das Gefühl in Bewegung geſetzt wird, ein Analogon des Wiſſens; es erzeugen ſich religiöſe Mythen, im Gegenſatz mit welchen man die Lehrſätze des religiöſen Wiſſens Dogmen nennen kann. Durch Mythen werden Dogmen angedeutet, ſie enthalten den Keim derſelben, aber ihre Ausbildung ſteht unter dem Einfluſſe dichtender Willkühr, und wird nicht ſo ſehr durch das Geſetz der Wahrheit, als durch die Rückſicht auf das, was gefällt und Eindruck macht, beſtimmt.

c. Von dem religiöſen Wiſſen unterſcheiden wir, als ein drittes, das Wiſſen von der Religion. Dieſes entſteht, wenn wir mit Willkühr und Bewußtſeyn über die Religion und ihre Erſcheinungen reflectiren; wenn wir den unmittelbaren Fluß unſerer Gefühle und Vorſtellungen zum Stehen bringen, und uns ſelbſt ein Gegenſtand der Betrachtung werden; wenn wir unſer Fühlen, Glauben, Wiſſen beobachten, ihr Verhältniß und ihre wechſelſeitigen Beziehungen erforſchen, und ſo nicht bloß zu einem Ausdruck des Gefühls und Glaubens im Wiſſen, ſondern zu einem Wiſſen von unſerm Glauben und Wiſſen gelangen. In einer ſolchen Reflexion waren wir bisher begriffen; wir ſuchten nicht etwa unſern Glauben oder unſere religiöſe Ueberzeugung

wiſſenſchaftlich auszuſprechen: wir ſtrebten nach einem Wiſſen von ihrer allgemeinen Form und Beſchaffenheit.

Nicht leicht wird die Reflexion über den Glauben mit dem Glauben ſelbſt verwechſelt werden; eher mit dem religiöſen Wiſſen, womit ſie allerdings verwandt iſt und zuſammenhängt. Denn auch das religiöſe Wiſſen, ja auch der Glaube kann als ein Werk der Reflexion angeſehen werden, nur nicht einer mit Willkühr auf uns ſelbſt gerichteten Reflexion; aber auch dieſe wird nothwendig hervorgerufen, ſobald man anfängt, ſich nicht mehr mit dem Glauben zu begnügen, ſondern Gründe und Beſtätigungen desſelben auf dem Gebiete der Erkenntniß zu ſuchen. Dennoch werden wir das religiöſe Wiſſen von der bewußten Reflexion über dasſelbe wohl unterſcheiden, wenn wir wirkliche Zuſtände derſelben oder verſchiedener Individuen in Betracht ziehen. Denken wir uns den Religionslehrer, der von dem, was er redet, lebendig durchdrungen iſt, und auch in uns die Gefühle und Ueberzeugungen, die ihn bewegen, hervorrufen will: was er ſpricht, wird nicht bloß dem Glauben angehören, ſondern auch dem religiöſen Wiſſen, welches ja von erſterem nicht getrennt werden kann; aber die Reflexion wird nicht aus ihm reden, wenn es ihm wirklich lebendig vom Herzen geht. Vielleicht kommt ſie hinterher, wenn er kritiſch prüft, ob es ihm gelungen, ſein frommes Gefühl rein und ganz in ſeine Rede hineinzulegen, oder ob es an ſich ſelbſt durch keine fremde Beymiſchung getrübt war, ob es dem Evangelium ganz entſprach; von dieſem Zuſtande prüfender Ueberlegung war der frühere nicht viel weniger verſchieden, als das Schlagen des Pulſes von der ärztlichen Unterſuchung ſeiner geſunden oder krankhaften Beſchaffenheit. Ueberhaupt läßt ſich das Wiſſen von der Religion, und die Reflexion, worauf ſie beruht, mit der wiſſenſchaftlichen Betrachtung anderer phyſiſchen oder geiſtigen Lebensäußerungen, z. B. des Athmens, Redens, Denkens, Dichtens, vergleichen, die zum Theil ganz von ihr unabhängig, in keinem Falle mit ihr einerley ſind. Endlich ſteht das religiöſe Wiſſen in keinem andern Verhältniſſe zum Wiſſen von der Religion, als das religiöſe Handeln; das religiöſe Wiſſen und

das religiöse Handeln sind coordinirte Erscheinungen des religiösen Bewußtseyns, das Wissen von der Religion steht über beyden, indem es auf gleiche Weise beyde zum Gegenstande haben kann.

Das Wissen von der Religion nannten wir auch Religionswissenschaft, nicht als wenn eine wissenschaftliche Religionslehre von keinem andern Standpuncte aus versucht werden, sondern weil sie auf keinem andern Wege ganz gelingen kann. Man könnte ja das religiöse Wissen unmittelbar in wissenschaftlicher Ordnung, Form und Vollständigkeit darstellen; auch so entstände eine Religionswissenschaft, und lange hat man keine andere gekannt; es war das Verfahren der natürlichen Theologie, die erst dadurch Religionsphilosophie geworden ist, daß man seit Kant und Fichte anfing, über die religiöse Ueberzeugung, ihren Grund und Ursprung zu reflectiren: es ist noch immer das gewöhnliche Verfahren der Dogmatik. Ist aber in der Religion das Gefühl das Ursprüngliche, ist die Erkenntniß abgeleitet, mithin nur aus dem Gefühle zu begreifen: so kann auf diesem Wege, wo das Verhältniß ihrer Bestandtheile zu einander und zum religiösen Grundbewußtseyn dunkel bleiben muß, keine befriedigende Religionswissenschaft zu Stande kommen. Dieß ist bey der ehemaligen natürlichen Theologie ziemlich klar. Weil es an der Reflexion auf das religiöse Bewußtseyn mangelte, so ward nicht wahrgenommen, welchen Antheil das Gefühl an der religiösen Erkenntniß hat, man hielt dieselbe, so weit sie Gegenstand der natürlichen Theologie war, für rein speculativ oder philosophisch, und daher rührt hauptsächlich ihre fühlbare Schwäche. Es liegt immer mehr in den Resultaten, als in ihren Prämissen, weil das Gefühl sich mit einmischte; dieß allein konnte gegen das Fehlerhafte so mancher Ableitungen und Beweisführungen (z. B. in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften,) blind machen, und ihre auffallenden Mängel ergänzen; von ihm ging der innere Widerwille oder Abscheu aus, der weit mehr, als Gründe der Erkenntniß, bey der Widerlegung religionswidriger Lehren das Wort führte. Sollte es sich mit der Dogmatik nicht ähnlich verhalten? Sollten nicht so viele

Einwürfe gegen Dogmen, die vormals zu tief in das religiöse Leben eingegriffen haben, als daß man ihre Quelle in bloßen Mißverständnissen suchen dürfte, allein darin ihren Grund haben, daß man sie rein als Erkenntnisse betrachtete, die nur so viel gelten könnten, als sie hermeneutisch, historisch, philosophisch zu beweisen sind? Allerdings möchte sich dieß bey näherer Prüfung bewähren. Daher wählen wir für unsere Darstellung nicht den Standpunct des religiösen Wissens, sondern den der Reflexion, als den eigentlichen Standpunct der Religionswissenschaft; von diesem aus werden wir die Dogmen auf ihre Quellen zurückführen, in ihre Elemente zerlegen, und so ihr Wesen und ihre religiöse Bedeutung verstehn und würdigen können *).

Die Reflexion kann aber gerichtet werden 1) auf eine bestimmte einzelne, z. B. die Christliche, Jüdische, Altägyptische Religion, und das ihr eigenthümliche Glauben und Wissen; dadurch käme man, jenachdem es sich in Dogmen oder Mythen darstellte, auf die Dogmatik oder Mythologie dieser bestimmten Religion. Inwiefern dieselbe wissenschaftlich seyn wöllte, wäre von ihr nicht bloß eine vollständige und geordnete Beschreibung der Mythen und Dogmen, sondern auch die Nachweisung ihres Zusammenhangs mit dem zum Grunde liegenden Gefühle, und die Auszeichnung dessen, was an ihnen charakteristisch und eigenthümlich ist, zu fordern: denn nur so würde die darzustellende Religion nach ihrem innern Wesen erkannt. Da nun das Eigenthümliche am besten aus der Gegeneinanderstellung des Verwandten erhellt, so führt dieß auf den Versuch,

2) die Reflexion auf mehrere Religionen zugleich zu richten, wodurch das Gemeinschaftliche wie das Unterscheidende der-

*) Hiedurch ist zugleich eine Grundverschiedenheit zwischen der vorliegenden und einigen andern neueren Bearbeitungen der Glaubenslehre, namentlich von Daub und Marheinecke, bezeichnet. Auch diese gehn vom Standpuncte des religiösen Wissens aus, und theilen daher, nach meiner Ueberzeugung, so weit sie auch an Tiefe die ältern Lehrgebäude der natürlichen Theologie hinter sich lassen, doch ihre angeführten Schwächen.

ſelben beſſer ans Licht treten muß. Daraus würde eine vergleichende Religionslehre hervorgehn; eine Wiſſenſchaft, die neuerdings von mehrern Seiten die Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen und den Fleiß der Forſcher beſchäftigt hat, obwohl hauptſächlich nur mit der Rückſicht, dem hiſtoriſchen Zuſammenhange nachzuſpüren, der zwiſchen den religiöſen Vorſtellungen, Mythen und Symbolen verſchiedener Völker Statt zu finden ſcheint*). Die Uebereinſtimmung der Religionen hat aber zugleich einen tiefern Grund; in Beziehung darauf kann man ſich

3) zur Aufgabe machen, das Allgemeine, was in allen Religionen die gemeinſchaftliche Grundlage ihrer Dogmen und Mythen bildet, nicht bloß hiſtoriſch aufzufaſſen, ſondern philoſophiſch zu ergründen und in ſeiner Nothwendigkeit zu begreifen. Dieß wäre Sache der allgemeinen oder philoſophiſchen Religionslehre.

Eben ſo könnte die Reflexion auch auf die andern Seiten oder Aeußerungen des religiöſen Bewußtſeyns, die Kunſt und das ſittliche Handeln, gerichtet werden; wir würden dann auf gleiche Weiſe zu einer Chriſtlichen, Jüdiſchen, Aegyptiſchen, oder zu einer vergleichenden, oder zu einer allgemeinen, (philoſophiſchen,) religiöſen Kunſt- und Sittenlehre gelangen. Verdeutlichen läßt ſich dieſe dreyfache Richtung der Religionswiſſenſchaft an dem Verhältniſſe der Grammatik einer einzelnen, der vergleichenden Grammatik verſchiedener Sprachen, und der allgemeinen oder philoſophiſchen Sprachlehre. —

Bis jetzt haben wir das Verhältniß des Erkennens zur Religion nur noch einſeitig erörtert, indem wir gezeigt haben, wie es vom Gefühle aus zur Erkenntniß, dem Glauben und Wiſſen kommt. Man kann aber auch fragen, ob und wie ſich umgekehrt, von einem in uns aufgenommenen Wiſſen aus, Gefühl und Glaube entwickeln könne.

*) Vergl. Görres Mythengeſchichte der Aſiatiſchen Welt; Creuzers Mythologie und Symbolik, dagegen aber auch J. H. Voß Antiſymbolik. Von anderer Art iſt Baurs Symbolik und Mythologie.

Daß dieß geſchehen könne, werden wir nicht leugnen; es iſt ſogar der gewöhnliche Weg, wie die Religion in Andern geweckt und fortgepflanzt wird; denn wodurch anders iſt die Chriſtliche Religion verbreitet, und wodurch erhält ſie ſich, als durch die Verkündigung ihrer Lehre? Es fragt ſich alſo vornehmlich nur, wie dieß geſchieht.

Eine gegebene Erkenntniß wird das religiöſe Bewußtſeyn, Gefühl und Glauben, theils erregen, theils ihm die Kraft und Beſtimmtheit geben können, ohne die es ſo gut als nicht da wäre.

Das religiöſe Gefühl und den Glauben erregen kann die Erkenntniß ſchon dadurch, daß ſie dieſelben darſtellt; denn die Darſtellung des Gefühls ruft es auch in Andern hervor, die nur Empfänglichkeit dafür mitbringen. Der lebhafte Ausdruck des Schmerzes ſtimmt uns zum Schmerze, und ſelbſt der erdichtete Kummer erfüllt uns mit Wehmuth; die innige Andacht im Auge des Betenden richtet auch das unſere zu Gott auf; der kräftig ausgeſprochene Glaube erweckt Glauben; wie denn ja ſelbſt in wiſſenſchaftlichen Dingen die Sicherheit des Meiſters gleich ſichere Schüler erzeugt, obgleich ſie ſeine Gründe oft wenig genug begriffen haben. Inwiefern alſo das religiöſe Wiſſen Elemente des Gefühls gleichſam gebunden in ſich enthält, vermag es ſchon dadurch entſprechende Gefühle zu wecken.

Dazu kommt, daß jedes Wiſſen eben ſo wohl das Gefühl in Anſpruch nimmt und Gefühle mit ſich führt, als das Gefühl ein Wiſſen; theils ſchon das Gefühl der Gewißheit, die das Wiſſen begleitende Ueberzeugung; theils auch ſolche Gefühle, die den im Wiſſen vorgeſtellten Verhältniſſen entſprechen, z. B. die Vorſtellung einer uns oder den Unſrigen drohenden Gefahr das Gefühl der Angſt, die Vorſtellung günſtiger Ereigniſſe das Gefühl der Freude. Die religiöſe Stimmung oder Erregbarkeit vorausgeſetzt, werden auch dieſe Gefühle die religiöſe Richtung nehmen, und dieß um ſo leichter, je verwandter das gegebene Wiſſen dem religiöſen Glauben iſt. Wir ſagen, je verwandter; denn daß das Wiſſen an und für ſich mit dem Glauben ganz zu-

gelingen. So wie der Dichter Bekenntniſſe einer ſchönen Seele entwerfen kann, die etwas darſtellen, was er in ſich ſelber nicht erfahren hat, ſo könnte ſich Jemand reflectirend in Gefühle und Anſichten hineinverſetzen, die er nicht theilt; er belügt ſich aber ſelbſt, wenn er das auf ſolche Weiſe Nachgebildete für wahres Eigenthum hält, und iſt auf einem gefährlichen Wege, wenn er, was wohl nicht ganz ſelten ſeyn dürfte, dieſe ſelbſtgemachte Religion zur Baſis ſeiner Reden und Handlungen erhebt. — Verſchieden hiervon iſt der Fall, da Jemand ſich einen Glauben, zu dem er im Verhältniſſe einer wahren innern Verwandtſchaft ſteht, ohne ſich doch ſchon völlig ſicher in demſelben zu fühlen, vollkommener anzueignen ſucht; dieß wird aber nicht auf dem Wege der Reflexion geſchehen können, ſondern von der einen Seite durch unmittelbare Anregung des Gefühls, von der andern, indem er nach dem religiöſen Wiſſen ſtrebt, wodurch der Glaube gerechtfertigt wird.

3. Chriſtliche, bibliſche, Lutheriſche Dogmatik.

Wir haben bisher das Weſen der Religion und ihr Verhältniß zum Erkennen im Allgemeinen zu verdeutlichen geſucht, aber dabey doch auch ſchon von verſchiedenen Religionen, namentlich von der Chriſtlichen, geſprochen. Dieß wäre ein nicht zu billigender Sprung, wenn unſer Standpunct der der philoſophiſchen Deduction geweſen wäre, oder wenn wir die Religion als nothwendige Aeußerung des menſchlichen Seelenlebens hätten begreifen und erklären wollen, wie dieß etwa in der Aufgabe der Religionsphiloſophie liegt. Denn alsdann hätten wir mit dem Allgemeinen zugleich auch den Grund, die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit jener Verſchiedenheiten nachweiſen müſſen, die uns veranlaſſen, nicht bloß von einer, ſondern von vielen Religionen zu reden. Wir ſtehen aber im Chriſtenthume; es iſt unſer, der Chriſtliche Glaube, den wir nicht deduciren, ſondern darſtellen, über den wir uns wiſſenſchaftlich verſtändigen

wollten. Was Religion überhaupt ſey, fragten wir nur, um zu wiſſen, was zu einer ſolchen Darſtellung und Verſtändigung gehöre, oder um uns den Begriff und Standpunct der Chriſtlichen wie jeder andern Dogmatik klar zu machen*). Haben wir dieſen Zweck erreicht, ſo iſt unſere Abſicht erfüllt.

Doch ſcheinen damit noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben. Unter den Chriſten giebt es Parteyen, deren jede ihre eigne Dogmatik hat und für die Chriſtliche zu halten pflegt; und bleiben wir auch bey unſerer eignen Partey ſtehen, ſo hören wir nicht bloß von Chriſtlicher, ſondern auch von bibliſcher, auch von kirchlicher, Lutheriſcher Dogmatik reden. Wie verhalten ſich dieſe zu einander?

Wir finden, daß man ſie bald für einerley hält, bald für entgegengeſetzt. Für einerley; denn Diejenigen, die dem Lehrbegriffe unſerer Kirche mit voller Ueberzeugung anhängen, (um nicht zu ſagen, anhingen,) ſehen meiſtens die Lutheriſche Dogmatik auch als die allein bibliſche und Chriſtliche an, die andern aber als mehr oder weniger unchriſtlich und ſchriftwidrig. Für entgegengeſetzt; denn Diejenigen, die mit dem kirchlichen Lehrbegriffe nicht einverſtanden ſind, ſuchen gewöhnlich das Irrige und Unhaltbare desſelben aus der Schrift zu beweiſen; aber auch von den Schriften des Neuen Teſtaments glauben Viele, daß ſie Lehren enthalten, die Chriſtus ſo nicht werde vorgetragen haben, und die wir keineswegs als Chriſten anzunehmen gehalten ſeyen.

Beſtände die Religion nun zunächſt in einer gewiſſen Lehre, und wäre Chriſti nächſte Abſicht geweſen, ein Syſtem von Dogmen aufzuſtellen: ſo könnten wir nicht umhin, uns zu der einen oder der andern Meinung zu ſchlagen; denn Verſchiedenheit

*) Obgleich nämlich das allgemeine ſowohl formelle als materielle Weſen der Religion im Chriſtenthume nähere Beſtimmungen annimmt, — wie z. B. in formeller Hinſicht dem Chriſtenthume weſentlich iſt, keine Mythologie ſondern eine Dogmatik zu haben: — ſo muß doch, was aus den Gattungsmerkmalen der Religion überhaupt folgt, auch von der Chriſtlichen gelten.

wäre dann kaum denkbar ohne Gegensatz. In beyden Fällen wäre der Begriff der Lutherischen Dogmatik in einem andern als dem historischen Sinne kaum festzuhalten; entweder es wäre ein bloßer Name für die biblische und Christliche, oder sie wäre als unbiblisch und unchristlich zu verwerfen. Wenn dagegen die Religion zunächst in einer gewissen Modification des Gefühls, die Christliche Religion in einem höhern geistigen Leben des Wiedergebornen besteht: so dürfte es sich anders verhalten, als von den Streitenden meistens vorausgesetzt wird.

Denn erstlich folgt daraus, daß die Dogmen eine Seite haben, gegen die sich das eigentliche Christenthum gewissermaßen indifferent verhält. Die Dogmen gehören ja zum Theil dem Erkennen, also einer Geistesfunction an, worin die Religion zunächst ihren Sitz nicht hat. Dächten wir nun verschiedene Individuen in Ansehung ihres Erkennens, z. B. ihrer philosophischen Ansichten, verschieden modificirt: so würden sie, bey wesentlicher Gleichheit ihres religiösen Bewußtseyns, doch nicht ganz zu denselben Dogmen kommen. Mithin könnte es auch verschiedene Dogmensysteme geben, in denen sich das Christliche Gefühl und Leben gleichmäßig ausspräche, und die daher gleich Christlich wären, wenn auch die Verschiedenheit des Maaßes, Umfangs, Standpuncts, der Richtung und Beschaffenheit der Erkenntniß, womit der Glaube in Berührung getreten wäre, mancherley Abweichendes in ihnen herbeygeführt hätte. In einigen Hinsichten giebt dieß Jeder zu; man sieht z. B. die wissenschaftliche Anordnung einer Dogmatik als etwas für ihren Christlichen Gehalt und Charakter ziemlich Gleichgültiges an, bedenkt aber häufig nicht, daß die Anordnung nicht ohne Einfluß auf die Dogmen selber seyn, und daß ihre wissenschaftlichen Principien von denen nicht getrennt werden können, wodurch die Ansicht und Gestaltung auch der Glaubenslehren bestimmt wird.

Zweytens hat es an sich eine andere Bewandtniß mit dem, was dem Leben und Gefühle, als was dem Erkennen angehört. In Sachen der Erkenntniß, scheint es, kann immer nur Eins das Richtige, von verschiedenen Urtheilen über einen

Gegenstand nur eins das wahre seyn; für ein System von Erkenntnissen giebt es daher keinen Punct, bey dem es gleichgültig wäre, ob so oder anders darüber entschieden wird. Von verschiedenen Modificationen des Gefühls oder des innern Lebens läßt sich aber nicht sagen, nur die eine sey wahr, die andere falsch; wahr und falsch sind hier ganz ungehörige Prädicate. Mithin giebt es hier keine solche nothwendige Bestimmtheit; die Mannigfaltigkeit der Töne und ihrer melodischen oder harmonischen Verbindungen kann nicht größer seyn, als die der Gefühle, die so oft in ihnen ihren angemessensten Ausdruck finden, und es sind mancherley Abweichungen ihrer Richtung und Stimmung möglich, deren keine verwerflich, die sämmtlich Aeußerungen desselben religiösen Grundbewußtseyns sind. Daß diese Verschiedenheit nicht ohne Einfluß auf den Glauben bleiben kann, folgt aus dem innigen Verhältnisse desselben zum Gefühle, und es wird nicht nöthig seyn, die Art dieses Einflusses hier näher zu entwickeln.

Allerdings werden wir nun, in Uebereinstimmung mit früheren Bemerkungen, eine Gränze anerkennen müssen, über welche die Verschiedenheit des Glaubens und Wissens und des religiösen Lebens überhaupt nicht hinausgehen darf, wenn es noch als Ausdruck des Christlichen Bewußtseyns gelten soll; auch stellen wir nicht in Abrede, daß es Unterschiede des Vollkommneren und Unvollkommneren, daß es größere oder geringere Annäherungen giebt an das, was der Idee des Christenthums am meisten entspricht. Aber so viel ist doch klar, daß es hiernach nicht bloß eine Christliche Dogmatik giebt, die ausgenommen alle übrigen geradezu unchristlich wären, sondern daß verschiedene dogmatische Systeme auf den Namen der Christlichen Anspruch machen können, oder mit andern Worten, daß der Begriff der Christlichen Dogmatik ein Gattungsbegriff ist, der keiner Species ausschließlich zukömmt, oder, wenn man lieber will, eine Idee, die auf mancherley Weise vollkommener oder unvollkommener realisirt werden kann. Gleich wie die Lebenskräfte der Natur in einer großen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen her-

vortreten, verſchieden nach der Art und Stufe ihrer Entwickelung, doch alles Aeußerungen derſelben Kräfte: ſo kann ſich auch das Chriſtenthum, was ja auch eine Kraft, ſelig zu machen, eine Kraft des göttlichen Lebens iſt, in einer Fülle verſchiedener Glaubensformen offenbaren, die ſämmtlich Formen des Chriſtlichen Lebens und Bewußtſeyns ſind.

Die bibliſche Dogmatik nun, — d. h. der Inbegriff der von den bibliſchen Schriftſtellern ausgeſprochenen Glaubenslehren, in dem Zuſammenhange dargeſtellt, den ſie in ihrem Geiſte hatten, — iſt eine dieſer Formen, und allerdings von Seiten des religiöſen Gehalts die vollkommenſte, theils wegen des unmittelbaren Verhältniſſes der Schriftſteller des Neuen Teſtaments zu Jeſu und ſeinen nächſten Schülern, theils wegen ihrer höhern Erleuchtung, theils ſchon deßhalb, weil hier noch alle Strahlen wie in einem Brennpuncte geſammelt ſind, die ſich ſpäter nach allen Seiten hin zerſtreuen ſollten, wodurch das Licht zwar überall verbreitet, aber auch getrübt, gebrochen und gefärbt ward. Dennoch kann die bibliſche Dogmatik nicht geradezu die unſere ſeyn; denn erſtlich iſt das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen ein anderes, wir mögen nun auf ſeine Form ſehen, oder auf ſeinen Gehalt, auf ſeine empiriſchen Elemente, oder auf die ſpeculativen, was nothwendig auf die Seite der Dogmen einfließt, die dem Erkennen angehört; zweytens iſt auch unſer religiöſes Leben eine beſtimmte Modification des Chriſtlichen Lebens, von der im Neuen Teſtamente dargeſtellten verſchieden, indem ſie im Gegenſatze mit andern entſtanden und ausgebildet iſt, die ſämmtlich damals im Urchriſtenthume, wie in dem unentwickelten Keime der ganzen Zukunft verborgen lagen.

Dürften wir hier in's Einzelne gehen, ſo ließe ſich dieß mit vielen Beyſpielen belegen. Vergegenwärtigen wir uns den Apoſtel Paulus, nach ſeiner Nationalität und Bildung, nach dem Ideenkreiſe, in dem er erzogen war, der Art der Gelehrſamkeit, die er ſich angeeignet hatte, dann nach ſeiner Stellung in der apoſtoliſchen Kirche, den Hinderniſſen, die er zu beſeitigen, den Gegnern, die er zu bekämpfen hatte: konnte dieß ohne Einfluß

bleiben auf die Art, wie er das Chriſtenthum auffaßte und vortrug, und mußte es nicht, von allem Andern abgeſehen, ſeiner Lehre ein anderes Gepräge geben, als ſie auch bey innerer Geiſtesverwandtſchaft und unter ähnlichen Umſtänden z. B. bey einem Luther haben konnte, der nicht in der Schule Gamaliels, ſondern der Scholaſtik gebildet war, und nicht Juden aus den Geſchichten und Andeutungen des Alten, ſondern Päpſtler aus den Lehren des Neuen Teſtaments von todten Werken zum lebendigen Glauben führen ſollte? Bietet uns doch Johannes eine andere Lehrweiſe dar, als Paulus, und Matthäus oder Jacobus eine andere, als Beyde! Denn nicht in ſtarrer Einförmigkeit kann ſich der Reichthum des Chriſtlichen Lebens entfalten, und ſeine Fülle kann nicht durch dieſe oder jene Art, es in ſich aufzunehmen, erſchöpft werden; wenn Paulus den Juden Jude, den Griechen Grieche und Allen Alles ward: ſo iſt noch weit mehr Chriſtus Allen Alles, indem er ſich Jedem nach ſeinem Bedürfniſſe und ſeiner Empfänglichkeit mittheilt. Die Grundideen des Glaubens ſind überall dieſelben; die Verſchiedenheit ihrer Auffaſſung und Darſtellung iſt aber nicht bloß logiſch zu begreifen, als eine Anwendung derſelben Oberſätze auf verſchiedene Unterſätze, ſondern dynamiſch, als eine Wirkung derſelben Kraft auf verſchiedene Media und unter verſchiedenen Bedingungen.

Zur Vermeidung alles Mißverſtändniſſes muß man jedoch den verſchiedenen Sinn beachten, in welchem eine Dogmatik bibliſch heißen kann. Denn in gewiſſem Sinne muß jede Chriſtliche Dogmatik bibliſch ſeyn, d. h. ihre Principien dürfen mit den in der Schrift, als der vollkommenſten Darſtellung des Chriſtlichen Glaubens, gegebenen wenigſtens nicht im Widerſpruche ſtehen; wir Proteſtanten gehen weiter und ſagen, es müſſen dieſelben ſeyn. Verſteht man aber unter bibliſcher Dogmatik, wie wir ſie erklärten, die Darlegung der Lehren und Lehrweiſen der bibliſchen Schriftſteller in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, (in welchem Sinne z. B. De Wette eine bibliſche Dogmatik aufgeſtellt hat): ſo müſſen wir auf die Behauptung zurückkommen, die bibliſche Dogmatik iſt nicht die unſrige.

Welche ist es aber denn? Wir antworten, es ist die Dogmatik der Kirche, der wir angehören, also die Evangelisch-Lutherische, inwiefern wir Glieder der Lutherischen Kirche sind.

Bey aller Verschiedenheit nämlich, welche der Christliche Glaube und das sich an ihn anschließende religiöse Wissen darbietet, finden wir in dieser Verschiedenheit doch auch wieder eine gewisse Uebereinstimmung, nicht bloß, inwiefern es eben das Christliche Bewußtseyn ist, was sich in den Dogmen ausspricht, sondern auch, inwiefern jene Verschiedenheiten selbst auf gewisse Gattungen zurückgeführt werden können, ähnlich den Gattungen und Geschlechtern der Thier- und Pflanzenwelt, in welchen sich das animalische und vegetative Leben darstellt. Und zwar ist es nicht bloß der classificirende Verstand, der nach subjectiven Gesetzen solche Gattungen bildet, etwa wie wir die Sterne willkührlich unter gewisse Sternbilder vertheilen: sie sind wirklich, unabhängig von unserer Auffassung da; und dieses ihr Daseyn ist nicht bloß zufällig, d. h. Folge eines zufälligen Zusammentreffens in gewissen Bestimmungen: ihnen liegt eine innere Einheit der Idee oder des Princips zum Grunde, sie gehen von wesentlichen Modificationen des Christlichen Bewußtseyns aus, die, in seiner Natur gegründet und nach dem gesetzlichen Gange geschichtlicher Entwickelung hervortretend, jene Verschiedenheiten wie jene Uebereinstimmung in Leben und Glauben herbeyführen.

So wenig wir mit denen einverstanden seyn konnten, die nach dem Satze des ausgeschlossenen Dritten nur eine Dogmatik gelten lassen, eben so wenig ist die entgegengesetzte Behauptung zuzugeben, als habe Jeder seine ganz eigenthümliche und besondere Dogmatik für sich. So individuell und eigenthümlich die religiösen Gefühle und Ansichten eines Menschen seyn mögen, es giebt immer etwas Gemeinsames darin, was ihn mit einigen Individuen näher verbindet, indem es ihn von andern trennt. Die Erfahrung lehrt, daß es so ist, die Wissenschaft, daß es nicht anders seyn kann; die Geschichte, indem sie die äußern Ursachen und Veranlassungen dieser Erscheinung aufzeigt;

die Philoſophie, indem ſie ihre tiefern Gründe in den Geſetzen des Daſeyns überhaupt und der menſchlichen Natur insbeſondere nachzuweiſen ſucht. Wir dürfen Jedem zumuthen, ein ſolches Gemeinſames in ſeinen religiöſen Ueberzeugungen anzuerkennen, und ſich dadurch zu einer gewiſſen religiöſen Gemeinſchaft oder Kirche zu bekennen, obwohl wir nicht leugnen wollen, daß es Ausnahmen, zu gewiſſen Zeiten häufige Ausnahmen von der Regel giebt, die jedoch in den meiſten Fällen ein Zeichen der Erkrankung des religiöſen Lebens ſeyn, und die praktiſche Theologie zu der Unterſuchung veranlaſſen dürften, wie ihnen vorgebeugt oder abgeholfen werden könne.

Jene Uebereinſtimmung oder Gleichheit des religiöſen Glaubens iſt es nämlich, die, indem ſie die Gränzen der religiöſen Mittheilung oder der gegenſeitigen Erregung des frommen Bewußtſeyns, alſo der gemeinſchaftlichen Erbauung und Erziehung zur Religion beſtimmt, in der Chriſtenheit beſondere Parteyen und Kirchen und ihnen eigenthümliche Glaubenslehren begründet. Eine dieſer Parteyen iſt die, zu der wir ſelbſt gehören, die Evangeliſch-Lutheriſche, und ihre Dogmatik geht uns, als Darſtellung unſers Glaubens, am nächſten an, mögen wir uns bloß als Mitglieder derſelben, oder als ſolche betrachten, die in ihr und für ſie wirkſam zu ſeyn den Beruf haben.

4. Wichtigkeit der Evangeliſch-Lutheriſchen Dogmatik für den Theologen; nähere Beſtimmung ihres Begriffs.

Die Wichtigkeit der Dogmatik überhaupt und beſonders der bibliſchen Dogmatik wird keines Beweiſes bedürfen. Dagegen möchte es nicht überflüſſig ſeyn, auf den Werth der kirchlichen Dogmatik für das theologiſche Studium aufmerkſam zu machen. Gewöhnlich glaubt man, mehr darauf ausgehen zu müſſen, für ſich eine dogmatiſche Ueberzeugung zu gewinnen, als die Lehre der Kirche recht zu verſtehen und ſich anzueignen.

Wer lebendig in einer Kirche steht, für den wird Beydes nicht geschieden werden können; inwiefern es aber scheint, als könne vorläufig eine Wahl zwischen der einen oder der andern Richtung Statt finden: so liegt schon in dem Begriffe der Dogmatik als einer theologischen Wissenschaft eine Hinweisung auf das Kirchliche, als das eigentliche Ziel ihres Studiums.

Auf die Kirche bezieht sich nämlich der theologische Beruf und daher auch die Theologie, von der die Dogmatik ein Theil ist. Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft, gleich der Jurisprudenz oder Politik; so wie diese den Rechtsgelehrten oder den Staatsmann in den Stand setzen soll, die rechtlichen und bürgerlichen Verhältnisse der Gesellschaft, zu der er gehört, in dem ihm angewiesenen Kreise zu ordnen und zu leiten, so jene den Theologen, der Kirche, deren Glied er ist, und ihren Angelegenheiten vorzustehen*); so wie diese daher das Recht und die Verfassung eines bestimmten Staats im Auge behalten muß, so jene nach allen ihren Zweigen den Zustand der bestimmten Kirche, in der der Theologe das religiöse Leben zu erhalten, zu erhöhen, zu verbreiten, angeleitet werden soll. — Warum aber gerade das religiöse Leben einer bestimmten Kirche? Warum nicht die Religion überhaupt? Weil sie nicht gefördert werden kann, außer in der Form und Gestalt, in der sie geschichtlich da ist. Denn die Religion überhaupt ist ein Abstractum, wie der Mensch überhaupt oder der Baum überhaupt; die wirklich lebendige Religion ist die, welche in irgend einer positiven Form gegeben ist; und so wenig der sich um die Vervollkommnung der Sprache verdient machen würde, der uns lehren wollte, nach den Gesetzen, nicht der Deutschen, sondern der allgemeinen Grammatik zu reden: so wenig würde der zur Vervollkommnung der Religion unter uns beytragen, der nicht das Christenthum, oder der Christlichen Religion, der nicht den Protestantismus fördern wollte; so lange nämlich die Zeit noch nicht gekommen ist, da vielleicht auch diese Form des Christlichen Lebens erloschen seyn

*) Vergl. Schleiermachers Darstellung des theologischen Studiums. Berlin 1811, S. 2, §. 5—8.

und neuen Gestaltungen desselben Platz gemacht haben wird. Denn freylich ist nur der Christlichen Kirche verheißen, daß der Hölle Pforten sie nicht überwältigen sollen, nicht der Römischen oder Lutherischen; so lange diese aber noch besteht, (wie wir denn glauben, daß sie noch besteht,) kann ein Bestreben, was darauf ausgeht, ihr Eigenthümliches zu verwischen, ihre Gränzen zu verwirren und ihr Fremdartiges aufzudringen, nur schwächend und störend auf unser religiöses Leben wirken.

Der Theologe bedarf daher vor Allem einer gründlichen Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang des Glaubens der Kirche, oder der Gesammtheit, in der er seinen Beruf erfüllen soll; und woher soll er diese erlangen, als durch das Studium der Dogmatik? Seine eignen Glaubensansichten wird er, wohlverstanden, nur als eine Modification oder einen Ausfluß der kirchlichen betrachten, wenigstens nur nach ihrem Verhältnisse zu diesen richtig würdigen können; gesetzt aber, er könnte nicht umhin, letztere in dieser oder jener Hinsicht für irrig oder unvollkommen zu halten, und er fühlte sich verpflichtet, sie zu verbessern oder zu berichtigen: so müßte er sie doch für's erste gründlich kennen, damit er wüßte, wo der Irrthum steckte und wo er anzuknüpfen hätte, um die bessere Einsicht geltend zu machen. Dem oberflächlichen Beurtheiler erscheint nicht selten da Irrthum, wo der tiefer eingedrungene Wahrheit erblickt, oder es geht ihm, wie den schlechten Aerzten, die die Symptome mit der Krankheit selbst verwechseln; nur wer den Irrthum bis zu seiner Wurzel verfolgen kann, vermag ihn mit der Wurzel auszurotten; nur wer die Fäden kennt, durch die das Falsche mit dem Wahren zusammenhängt, weiß dieß mit derjenigen Schonung zu thun, bey der das Verkehrte entfernt, das Mangelhafte gebessert, das Unfertige fortgebildet wird, ohne das Ganze umzureißen oder in seinen Principien zu erschüttern.

Unsere Zeit muß wohl gelernt haben, daß Organisationen, wie Staat und Kirche, keine Maschinen sind, deren Räderwerk der Künstler nach Gefallen auseinander nimmt und wieder zusammensetzt: daß, wer sie leiten will, mit derselben Vorsicht

verfahren muß, mit der der Arzt den physischen Organismus behandelt, indem er weiß, daß er sein Leben wohl zerstören, es aber nicht wieder hervorrufen kann, und daß er sich nach seiner Beschaffenheit richten muß, nicht ihn nach seinem Systeme der Physiologie einrichten kann. Was ist, verstehen und achten, das ist die Mahnung der Zeit an Jeden, der es besser machen will; denn wahre Verbesserungen lassen sich nicht einleiten, indem man den Faden zerreißt, der die Gegenwart an die Vergangenheit knüpft, und gleichsam wie von vorne anfängt; was Bestand haben soll, muß sich aus dem Bestehenden entwickeln, das Neue, was alt werden soll, muß dem Alten homogen seyn *). Es hat lange Zeitperioden gegeben, wo dieß dem natürlichen Laufe der Dinge überlassen werden konnte, wo unbewußt und ungesucht der Einzelne im Geiste des Ganzen verfuhr, was ihn umschlungen hielt; je mehr sich jetzt der Gedanke von allen Fesseln frey gemacht hat, um so dringender ist die Aufgabe, die Rücksicht auf das Ganze und die durch seinen Zustand vorgezeichnete Richtung in unser Bewußtseyn aufzunehmen. Wer heilsam auf die Kirche wirken will, muß ihr Princip begriffen haben, muß erkennen, was ihm gemäß ist, wie seiner freyen Entwickelung nachgeholfen werden kann, was in Uebereinstimmung mit demselben geschehen darf; denn was mit ihm in Widerspruch steht, wird nur vorübergehend ein Scheinleben gewinnen können, um früher oder später wieder ausgestoßen zu werden, vielleicht nicht ohne eine gefährliche Krisis.

Wäre das Dogma Werk der bloßen Erkenntniß, so könnte man von der Dogmatik wie Des Cartes von der Wissenschaft denken **), daß man das alte Gebäude vorher schleifen müsse, um ein recht regelmäßiges von Grund aus neu wieder aufzuführen. Und doch, sehen wir auf die Wissenschaften, welche, und

*) Aber Christus? — Luther? — Wer ist es, der als ihres Gleichen auf sie glaubt sich berufen zu können? Und auch Luther brachte nicht Neues, er brachte nur das wahre Alte wieder, gereinigt von dem Neuen, wodurch es verdeckt und entstellt war.

**) De methodo, recte utendi ratione. (Amst. 1677, p. 7.)

die Perioden derſelben, in denen ſie ſich am meiſten eines ſtetigen Fortſchritts erfreuten, ſo bieten ſie uns keineswegs das Schauſpiel eines beſtändigen Niederreißens des früher Aufgebauten dar, wobey ein Jeder verfährt, als wenn mit ihm die Wiſſenſchaft erſt anfinge; ſorgſam werden die Arbeiten der Vorgänger benutzt, ihre Leiſtungen freudig anerkannt, ihre Mängel und Fehler allmählig verbeſſert, die Keime des Vollkommneren gepflegt und entwickelt; es bildet ſich eine Gemeinſchaft vereinter Kräfte und in einander greifender Beſtrebungen, wobey ſelbſt irrige Verſuche weit genug verfolgt werden, um des Irrthums ganz gewiß zu ſeyn; und von dem wirklich Gewonnenen nichts wieder verloren geht. Auf dem Gebiete der Dogmatik und Religionsphiloſophie ließe ſich wohl mehr als ein Beyſpiel von Werken anführen, die, vielleicht bey nicht gemeinen Anſprüchen, auf der gewählten Bahn ſo unſichern Schritts einhergehen, als wären es die erſten Verſuche ihrer Art, da man doch nicht ſo weit zurückzugehen brauchte, um das Vollkommnere ſchon gethan zu finden. Auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht wird die Dogmatik nicht am ſchlechteſten berathen ſeyn, wenn ſie, wie es der theologiſche Geſichtspunct fordert, mehr als bisher den gemeinſamen kirchlichen Lehrbegriff als Gegenſtand ihrer Darſtellung betrachtet. —

Aber was iſt Glaube und Lehrbegriff der Kirche, oder wie iſt derſelbe auszumitteln? Ehe dieſe Frage beantwortet iſt, fehlt es dem Begriffe der Lutheriſchen Dogmatik noch an der nöthigen Beſtimmtheit.

Da die Lutheriſche Kirche etwas hiſtoriſch Gegebenes iſt, ſo iſt auch dieſe Frage hiſtoriſcher Art. Wir können alſo keine Antwort zulaſſen, die uns das Weſen der proteſtantiſchen Kirche und die Principien ihrer Glaubenslehre etwa a priori conſtruiren wollte, beſonders nicht, wenn dieſe Conſtruction, wie es meiſtens der Fall iſt, im Grunde nur auf einer, vielleicht oberflächlichen Abſtraction von dem Gegebenen beruhte. Ein Anderes wäre es freylich, wenn Jemand vom Weſen des Chriſtenthums eine ſo vollkommene Erkenntniß beſäße, daß er von dieſer aus

auch die möglichen Modificationen seiner geschichtlichen Erscheinung vollständig abzuleiten wüßte. Und doch wäre selbst in diesem Falle die Geschichte erst zu fragen, wie sie sich zu dem philosophisch Abgeleiteten verhielte. Giebt es aber eine solche Erkenntniß, so dürfen wir uns wenigstens derselben nicht rühmen, so lange wir keine von den Untersuchungen angestellt haben, die etwa zu derselben führen mögen. Mithin sind wir allein an das gewiesen, was Thatsache der Geschichte ist.

Nun könnte man denken, daß der Kirchenglaube nicht besser auszumitteln wäre, als wenn man die Ansichten ihrer Mitglieder, besonders der frömmern und einsichtigern, sammelte und vergliche; worin sie alle übereinstimmten, das wäre der gemeinsame Glaube der kirchlichen Gesellschaft, die aus ihnen besteht. Nur wäre dabey nicht zu übersehen, daß nicht die Mitlebenden allein, sondern auch die Vorzeit Anspruch hätte, um ihren Glauben befragt zu werden; denn unstreitig macht die Gegenwart allein nicht die Kirche aus.

Abgesehen aber von den kaum zu besiegenden Schwierigkeiten dieses Verfahrens, (denn wie wäre dabey z. B. nur eine leidliche Vollständigkeit zu erreichen, zumal da die Druckerpresse unmöglich entscheiden kann, welche Stimmen vor andern gehört zu werden verdienen): ist auch zu bezweifeln, daß es für sich ein richtiges Resultat ergeben wird. Theils kann es geschehen, daß Manche sich zu den Mitgliedern der Kirche rechnen oder dazu gerechnet werden, die es wirklich nicht sind, weil sie die eigenthümliche Form des kirchlichen Glaubens und Lebens, — was sich am Ende auch als solche zeigen mag, — in sich nicht darstellen. Da diese nun und ihre Meinungen bey jener Methode eben so gut gezählt würden, als die der wahren Mitglieder, so käme man auf diesem Wege zu keinem richtigen Durchschnitt. Theils lassen sich auch die Ansichten der Einzelnen nicht wahrhaft verstehen, und das Uebereinstimmende und Abweichende in ihnen nicht richtig schätzen, wenn man sie nicht in ihrem Verhältnisse zum Geist und Princip der Kirche betrachtet; denn, wie schon früher bemerkt, darf man die Meinungen der Indi-

viduen nicht als etwas für ſich Selbſtſtändiges und Unabhängiges anſehen, ſo daß die Kirche nur die Frucht einer gewiſſermaßen zufälligen Uebereinſtimmung wäre; ſondern es iſt das Leben, der Geiſt der Kirche, der in den Individuen wirkt, und ſich unter verſchiedenartigen Beſtimmungen freyer oder gehemmter, reiner oder getrübter, vollkommener oder unvollkommener in ihren Anſichten ausdrückt. Wollte man dieß nicht in Betracht ziehen, ſo würde man überhaupt wohl wenig Uebereinſtimmung finden, ſondern nur ein trübes Gewirre von Meinungen, die ſich gegenſeitig aufzuheben ſcheinen. Soll einigermaßen Licht und Ordnung in dieſe Maſſe gebracht, ſoll mit einiger Sicherheit unterſchieden werden, was für Anſichten und Meinungen zur Ausmittelung des Kirchenglaubens zu vergleichen ſind: ſo müſſen uns andere Mittel zu Gebote ſtehen, als bloß die logiſche Comparation und Abſtraction, wir müſſen das Urſprüngliche und das Abgeleitete, das Weſentliche und das Zufällige, das Gemeinſame und das Abweichende in der Art, wie ſich das kirchliche Leben auf Seiten des Dogma ausſpricht, genetiſch zu begreifen ſuchen.

Zu dem Ende müſſen wir auf den Urſprung der Kirche zurückgehn; wenn irgendwo, ſo muß ſich hier erkennen laſſen, was ihr erzeugendes Princip war. Wie kam es, daß die Lutheriſche Kirche ſich als beſondere Kirche conſtituirte? Was trieb die Reformatoren, die damals beſtehende kirchliche Gemeinſchaft zu verlaſſen und eine andere zu gründen? Was waren die Gebrechen, an denen ſie Anſtoß nahmen, und die irrigen Anſichten, die denſelben zum Grunde lagen? Was waren auf der andern Seite die Ideen, die Grundſätze, die gerade ihnen jene Gebrechen ſo unerträglich machten, da Andere ſich bey ihnen doch beruhigten? Wiſſen wir dieß, ſo haben wir ein Regulativ, nach welchem wir die ſpätern Erſcheinungen auf dem Gebiete der proteſtantiſchen Dogmatik und ihr Verhältniß zur Kirche beurtheilen können; denn, was wir für einen wahren Ausdruck des kirchlichen Lebens halten ſollen, muß mit dem, wovon es ausgegangen iſt, im Einklange ſtehen, und ſich der Hauptſache nach als Entwickelung des urſprünglichen Keimes begreifen laſſen.

Was uns hierbey zu Hülfe kömmt, ist der Umstand, daß die Reformatoren und Gründer unserer Kirche von dem, was sie wollten und nicht wollten, ein sehr klares Bewußtseyn hatten, und sich darüber nicht bloß zufällig in Privatschriften, sondern auch mit allem Bedacht in öffentlichen Urkunden ausgesprochen haben, die man als authentische Erklärungen ansehen kann, wodurch die Kirche selbst bey ihrer Aussonderung und eignen Constituirung Angesichts ihrer Gegner und der weltlichen Obrigkeit (vor Kaiser und Reich) die Grundsätze und Grundbegriffe ihres Glaubens bezeichnet und behauptet hat. Dieß sind die symbolischen Bücher, namentlich die Augsburgische Confession, die Grundlage unserer ganzen Kirchenvereinigung; denn dieser ist es ja wesentlich, daß sie nicht auf irgend einem äußern Verhältnisse, z. B. zum Römischen Bischofe, beruht, (so wenig auf der bloßen Lossagung von demselben, als auf seiner Anerkennung,) sondern, wer sich zur Augsburgischen Confession bekannte, galt damit für einen Genossen der Lutherischen Kirchengemeinschaft. Darauf also und auf die übrigen symbolischen Schriften wird unsere kirchliche Dogmatik zurückweisen und nach ihnen bestimmen müssen, was wahres Element des Kirchenglaubens sey.

Zwar wird bekanntlich die fortdauernde Gültigkeit der symbolischen Bücher von Vielen in Anspruch genommen, aber doch nur, inwiefern sie noch immer regula fidei s. doctrinae, Richtschnur des Glaubens und der Lehre seyn sollen. So betrachten wir sie hier aber nicht, sondern bloß als testimonia fidei, Erklärungen unserer Kirche über ihren Glauben, was sie unstreitig waren. Als solche sind sie aber auch historische Quellen für unsere Kenntniß des Kirchenglaubens, zunächst des ursprünglichen, dann aber auch des Kirchenglaubens überhaupt. Denn, wenn unsere Kirche eine wahre geschichtliche Existenz haben, wenn wir sie nicht bloß als eine vorübergehende Wirkung zufällig zusammentreffender Umstände ansehen sollen, ohne einen tiefern Grund in irgend einem wesentlichen Bedürfnisse, irgend einer wesentlichen Modification des Christlichen Bewußtseyns: so muß ihr als geschichtliche Erscheinung eine innere Einheit zukommen, und

dieſe kann jetzt keine andere ſeyn, als die ſie von Anfang an gehabt hat, und die ſich in ihren Symbolen darſtellt. Geſetzt alſo, wir fänden zu irgend einer Zeit Principien, Anſichten in der Kirche herrſchend, die mit den Symbolen durchaus in keine Harmonie zu bringen wären, ſo würden wir ſchließen müſſen: Eins von Beyden, entweder, ſie ſind keine wahren Elemente des kirchlichen Lebens, es ſind Abweichungen, Abnormitäten, Krankheitserſcheinungen, oder die Kirche iſt nur dem Namen nach eine Kirche, nicht in Wahrheit, und iſt ſie es geweſen, ſo iſt ſie es jetzt nicht mehr, es iſt ein bloßes Scheinleben, was ſie fortführt, nachdem die Seele entflohen iſt; denn es fehlt ihr an Demjenigen, wodurch ſich eine Kirche als geſchichtliche Einheit feſthalten laſſen, wodurch ſich das wirklich Lebendige als ſolches bewähren muß, an dem bleibenden Grundcharakter, an der Stetigkeit weſentlicher Ideen und Grundſätze, an einem beharrlichen Lebensprincip, wodurch, was nicht aſſimilirt werden kann, ausgeſtoßen wird. Wären die Anſchuldigungen der Römiſch-katholiſchen Polemik in Anſehung der Veränderlichkeit unſers Lehrbegriffs in der Art, wie ſie erhoben werden, gegründet: wäre es unſere Kirche, die jetzt für heilloſen Irrthum erklärte, was ihren Stiftern die heiligſte Wahrheit war, von der man nichts weichen oder nachgeben dürfe, möchte auch Himmel und Erde zu Grunde gehen*): ſo verdammte ſie freylich ihren eignen Urſprung, und könnte auf keine größere Achtung Anſpruch machen, als das Individuum, das heute aus Gewiſſen leugnet, woran es geſtern Seele und Seligkeit geſetzt hat.

Gehört denn eine ſtarre Unbeweglichkeit zum Weſen der Kirche? Gewiß nicht! Vielmehr, wo Leben iſt, da iſt Bewegung, da iſt Wechſel. Die Kraft, welche die Kirche in's Daſeyn rief, wird auch in ihr fortwirken. Veränderungen werden daher auch mit dem Lehrbegriffe vorgehen; dieſe werden wir aber auf folgende vier Arten zurückführen können.

1) Die Grundideen, oder die Principien des Kirchenglau-

*) Luther, in den Schmalkaldiſchen Artikeln, des andern Theils erſtem Artikel.

bens werden weiter ausgebildet und entwickelt. Die einfachen Sätze, die anfangs genügten, um das, worüber man unter sich einig und mit der Gegenpartey im Streite war, auszudrücken, werden, zum Theil nicht ohne innere und äußere Kämpfe, näher bestimmt, weiter ausgeführt, vollkommener begründet, ihr Zusammenhang, ihre Voraussetzungen und Folgerungen werden vollständiger eingesehen und dargelegt. So finden wir die protestantische Lehre vom Ansehen der heiligen Schrift in den ersten Symbolen kaum angedeutet, in den spätern mit einigen wenigen Bestimmungen abgethan; bald machte sie einen der ausführlichsten Abschnitte der Dogmatik aus. Nur eine Folge dieser Entwickelung der Grunddogmen ist es, daß alle Lehren, auch solche, die ihnen ferner zu liegen scheinen, denselben mehr und mehr angepaßt werden, z. B. die Lehre von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo der Lutherischen Ansicht vom Abendmahle; wenn ferner etwa, was aus einer frühern Periode in unsere Dogmatik herübergenommen ist, der Prüfung unterworfen, und, inwiefern es den Grundsätzen der Kirche nicht entspricht, mit ihnen in Uebereinstimmung gebracht, nach ihnen umgebildet wird. So entschied man sich z. B. bald, die Absolution und Ordination nicht zu den Sacramenten zu rechnen, wozu Melanchthon anfangs nicht ganz ungeneigt war.

2) Die Grundideen des Kirchenglaubens gehen mit neu entstandenen Gestaltungen der Wissenschaft oder des Lebens neue Verbindungen ein. Die Dogmatik hat ja eine Seite, von der sie in das Gebiet des Erkennens, so wie dieß in das ihrige eingreift. Nun hat die Wissenschaft ihre eigne Geschichte; der Umfang der Erkenntniß wird erweitert, andere Methoden werden eingeführt, neue Ansichten und Systeme, namentlich philosophische, gelangen zur Herrschaft. Wie viel anders ist der gegenwärtige Standpunct der Kritik, als zur Zeit der Reformation? Mit wie ganz andern Augen werden historische Zustände und Thatsachen aufgefaßt und gewürdigt? An die Stelle der damaligen Aristotelisch-scholastischen Schulphilosophie ist abwechselnd, um nur einige Hauptveränderungen in Deutschland zu

berühren, die Leibnitz-Wolfiſche, in neuern Zeiten die Kantiſche, bey Vielen die Naturphiloſophie oder die Hegelſche Lehre getreten, und hat auch auf Diejenigen, die für keine derſelben Partey genommen haben, durch die Meinungen und Anſichten bedeutend wirken müſſen, die jede geltende Philoſophie in allgemeinen Umlauf bringt. Dieß konnte nicht ohne Einfluß auf die Dogmatik bleiben. Gewiſſe Perioden der bibliſchen Geſchichte z. B., ſo wie die Urkunden, worin, und die Art, wie ſie dargeſtellt werden, können wir nicht ſo anſehen, wie unſere Voreltern vor 200 Jahren; deßhalb können wir uns aber auch von der Inſpiration, auch von manchem Andern nicht dieſelben Begriffe machen; die verſchiedene Löſung gewiſſer philoſophiſchen Probleme, z. B. des Verhältniſſes der Freyheit zur Nothwendigkeit, führt auch zu Verſchiedenheiten in der Löſung dogmatiſcher Aufgaben, z. B. der Vereinigung des Böſen und des Uebels mit der göttlichen Heiligkeit und Güte; lange verrieth dieſe den Einfluß der Leibnitziſchen Theodicee, bis ſelbige mit der Philoſophie ihres Urhebers überhaupt ihren Credit verlor. Bey alle dem konnte der religiöſe Geiſt und Charakter der Dogmatik, konnte die Grundſtimmung des Gefühls und Glaubens dieſelbe bleiben, aber die Art der wiſſenſchaftlichen Darſtellung mußte ſich ändern; andere Materialien machen eine andere Bauart nothwendig, wenn auch derſelbe Künſtler die Aufſicht führt. — Auf der andern Seite mußte auch die Veränderung der Sitten, des Geſchmacks, der Verhältniſſe des bürgerlichen Lebens, am meiſten freylich auf die Chriſtliche Kunſt- und Sittenlehre, aber doch auch auf die Dogmatik, z. B. in der Lehre von der Kirche, einwirken, ohne daß darum der Glaube ſelbſt eine weſentliche Aenderung zu erfahren brauchte.

3) Allein auch das religiöſe Intereſſe kann eine Richtung nehmen, die mit dem Glaubensprincipe der Kirche zwar in keinem Widerſpruche ſteht, aber doch nicht ganz aus demſelben begriffen werden kann. Wenn man auf die letzten Gründe der verſchiedenen Formen des Chriſtlichen Glaubens zurückgeht, ſo wird man finden, daß ihre Verſchiedenheit nicht ſo ſehr davon her-

rührt, daß der Eine behauptet, was der Andere leugnet, (dieß iſt ſchon etwas Abgeleitetes,) als von dem verſchiedenen Gewichte, welches auf gewiſſe, gemeinſchaftlich anerkannte Seiten des Chriſtlichen Bewußtſeyns gelegt wird. Auch die Verſchiedenheit wiſſenſchaftlicher Anſichten geht hauptſächlich von den verſchiedenen Standpuncten der Betrachtung aus; welches Problem ein Philoſoph als das erſte, wichtigſte, vor allen andern auf's Reine zu bringende anſieht, entſcheidet gewöhnlich über ſein Syſtem*). Vollſtändiger wird man die Verſchiedenheiten des religiöſen Gefühls und Glaubens daraus erklären können, daß dieſe oder jene Seite desſelben eine überwiegende Kraft erlangt, wodurch ſie ſich zum Mittelpuncte des ganzen Glaubensſyſtems erhebt, worauf alles Andere bezogen, und eben durch dieſe Beziehung eigenthümlich geſtaltet wird. So z. B. in unſerer Kirche das Bewußtſeyn, daß unſer ganzes Heil allein von Chriſto kömmt und im Glauben empfangen wird. Daraus wird man nun nicht bloß die Form, ſondern großentheils auch die Geſchichte der Dogmen begreifen können; man wird finden, daß es keineswegs zufällig war, ſondern in der Natur der Sache lag, wenn allmählig gerade dieſe Puncte in dieſer Folge zur Sprache gebracht, und ſo, wie es geſchehen iſt, entſchieden wurden. Wenn aber die Durcharbeitung der Dogmen nach dieſer Seite hin die Kräfte in Anſpruch zu nehmen aufgehört hat, wendet ſich das Intereſſe andern Beſtandtheilen des Chriſtlichen Bewußtſeyns zu; andere Gegenſätze treten hervor und werden ein Gegenſtand der Verhandlung; z. B. jene von den Socinianern angeregten Verſchiedenheiten in der Anſicht der göttlichen Trinität, oder der jetzt ſo viel beſprochene Gegenſatz des Rationalismus und Supernaturalismus. Dieß erzeugt oder kann wenigſtens Veränderungen erzeugen, die mit dem kirchlichen Glaubensprincipe nicht gerade in Widerſpruch ſtehen, aber doch auch nicht als bloße Entwickelung desſelben zu begreifen ſind, ſon-

*) Vergl. Herbarts Einleitung in die Philoſophie, im vierten Abſchnitte (Einleit. in die Metaphyſik).

dern eher neue Gestaltungen in Glauben und Leben der Kirche vorbereiten.

4) Damit hängt aber ein gewisses Zurücktreten der kirchlichen Grundansicht und so eine vierte Art von Veränderungen zusammen, die nicht nur vom Grundprincipe des Kirchenglaubens nicht ausgehen, sondern auch demselben widerstreiten. Das Interesse hat sich allmählig über Vielerley vertheilt, ist dadurch von den ursprünglichen Hauptpuncten sehr abgezogen; nach und nach werden diese vergessen; daß gewisse Annahmen, die Manchem zusagen, mit ihnen unverträglich sind, wird übersehen oder nicht beachtet; selbst directer Widerspruch fällt endlich nicht mehr auf. Scheinen nicht wirklich Manche kaum zu wissen, warum es sich zwischen den Reformatoren und ihren Gegnern eigentlich handelte? Wird nicht der Pelagianismus, dem der ganze Kampf gegen die herrschenden Meinungen und Mißbräuche der Römischen Kirche hauptsächlich galt, von vielen Lutherischen Theologen unserer Zeit unbedenklich in ihr System aufgenommen? Dergleichen kann nun nicht geschehen, ohne die Kirche in ihrem Wesen anzutasten, ohne ihre geschichtliche Einheit, wodurch sie von Anfang an eben diese Kirche war, aufzuheben, und, da dieselbe sich doch in andern Dingen und in andern ihrer Mitglieder fortwährend geltend machen wird, eine Reihe von Widersprüchen und einen Kampf hervorzurufen, in welchem die Kirche als diese Kirche untergehen, oder sich endlich durch Ausstoßung des Fremdartigen behaupten muß.

Ueberblicken wir nun die Geschichte des Lehrbegriffs im Ganzen, so wird sich zeigen, daß die erste Classe von Veränderungen vorzugsweise den frühern Perioden der Kirche angehört, Veränderungen der drey letzten Arten den spätern. Anfangs hat sich das allgemeine Interesse noch zu sehr auf diejenigen Puncte geworfen, deren Hervortreten im Bewußtseyn die Entstehung der Kirche herbeyführte, als daß andere recht zur Sprache kommen, viel weniger widersprechende Meinungen Gehör finden könnten; die weitere Aus- und Durchbildung der angenommenen Principien beschäftigt Alle, die an dem Fortschreiten der

Dogmatik thätigen Antheil nehmen. Auch was die Wissenschaft, namentlich die Philosophie betrifft, pflegen gerade in solchen Perioden keine tief eingreifende Veränderungen, keine bedeutende Umwandlungen einzutreten; sie bereiten sich vielleicht für die Zukunft vor; soll der ausgestreute Same aber aufgehen, so muß die Zeit erst ruhiger geworden seyn, als sie unter den ersten Bewegungen auf dem Gebiete der Religion und Kirche seyn kann, und die Talente, die dazu mitwirken können, müssen weniger durch diese abgezogen und beschäftigt werden. Doch fehlt es in der Kirche niemals auch an solchen Elementen, die unter einen der drey letzten Gesichtspuncte fallen; die Dogmatik aber, als Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs, wie er wirklich zu einer gegebenen Zeit ist, darf keine Art von Veränderungen ausschließen, die sich über den Rang der bloßen Privatmeinung erheben, und auf den gemeinsamen Glauben Einfluß üben, (was, in einer literärisch so thätigen Zeit, wie die unsrige, schwerlich geschehen kann, ohne auch in die Literatur überzugehen). Dabey versteht es sich jedoch, daß sie, zumal bey einer für den Anfang des Studiums berechneten Darstellung, nicht allen dieselbe Wichtigkeit beylegen, oder die gleiche Aufmerksamkeit widmen kann.

Der Grad jenes Einflusses und der davon abhängigen Wichtigkeit für die Glaubenslehre läßt sich nach Zweyerley schätzen. Erstens darnach, wie weit eine gewisse Ansicht in das gemeinsam Anerkannte eingegriffen hat, oder einzugreifen geeignet ist. Denn man darf nicht bloß auf das, was geschehen ist, Rücksicht nehmen, sondern auch auf das, was sich nach einer richtigen Schätzung der Sache selbst und der Umstände erwarten läßt; vielleicht kann man von einer für den Augenblick sehr verbreiteten Meinung voraussehen, daß sie bald zu den vergessenen gehören wird, und umgekehrt. Zweytens nach ihrem Verhältnisse zu den in der Kirche öffentlich, nämlich in ihren symbolischen Büchern ausgesprochenen Grundsätzen. Was dazu dient, diese nach ihrem wahren Sinne, nach ihren Gründen und Folgen von allen Seiten in's Licht zu setzen, hat, auch in der ersten Hinsicht, die

höchſte Wichtigkeit; denn es iſt und bleibt die beſtändige Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs, und was auch immer ſonſt noch in denſelben aufgenommen ſeyn oder werden mag, muß darnach beurtheilt und gewürdigt werden. Daraus folgt, daß auch diejenige Periode der Kirche, in der man ſich vorzugsweiſe um die Ausführung und Entwickelung jener Grundſätze bemühte, in unſerer Kirche die beyden erſten Jahrhunderte ihres Beſtehens, und was ſie für die Ausbildung des Lehrbegriffs geleiſtet haben, fortwährend die größte Bedeutung für die Dogmatik behalten müſſen. Wenn es alſo die erſte Regel für die Bearbeitung derſelben war, auf die ſymboliſchen Bücher zurückzuweiſen, ſo iſt es die zweyte, ſich an diejenigen Dogmatiker anzuſchließen, welche die Grundſätze derſelben in gleichem Geiſte gemeinſchaftlich fortgebildet haben. Daher iſt es, nach dem Titel unſers Lehrbuchs, die Lutheriſche Dogmatik nach den ſymboliſchen Büchern und den ältern Dogmatikern, womit auch wir uns hauptſächlich beſchäftigen wollen.

Die Verbindung der letzten mit den erſten findet, von allem Andern abgeſehen, ihre hinreichende Begründung ſchon in ihrem nicht abzuleugnenden hiſtoriſchen Zuſammenhange. Urſprünglich war ſelbſt die Gränze zwiſchen beiden nicht ſcharf gezogen. Die erſte Dogmatik unſerer Kirche, Melanchthons loci communes, hatten in vielen Gegenden ſymboliſches Anſehn*); Chemnitzens, Strigels, ſelbſt Hutters größere dogmatiſche Werke waren Commentare von ihnen; auf dieſen Grund bauten die andern Dogmatiker des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts fort, nur daß, neben und mehr als die Melanchthoniſchen, auch Luthers eigenthümliche Anſichten, die in dem Concordienbuche eine öffentliche Sanction erhalten hatten, zu Rathe gezogen wurden. So bilden alſo die ſymboliſchen Bücher, die übrigen Schriften der Reformatoren, und die Arbeiten der auf ſie fol-

*) Auch in der Schleswig-Holſteiniſchen Kirchenordnung werden ſie nächſt der Apologia Philippi (d. h. der Augsburg. Confeſſion) zu den „bewährten" Büchern gerechnet, deren ſich die Pfarrer zur Verhütung verderblichen Irrthums bedienen ſollten.

genden Theologen eine zusammenhängende Reihe von dogmatischen Bestrebungen, die kaum ohne eine gewisse Gewaltsamkeit zerrissen werden kann. Unstreitig wird man die symbolischen Bücher aus den übrigen Werken ihrer Urheber und der in gleichem Geiste fortarbeitenden Nachfolger derselben am beßten verstehen; man wird jene nicht achten können, ohne einen Theil dieser Achtung auch auf diese zu übertragen. — Indeß wollen wir es nicht tadeln, wenn Andere, wie Dr. Bretschneider*), sich bloß an die symbolischen Bücher zu halten vorziehen. Es ist ja allerdings ein Unterschied zwischen dem, was die Kirche ursprünglich und ausdrücklich für ihre Ansicht erklärt, und was sie nur vermöge stillschweigender Uebereinstimmung ihrer Lehrer, die zum Theil durch spätern Widerspruch gewissermaßen aufgehoben ist, dafür hat gelten lassen; zwischen den Grundsätzen, die eine Norm für alle Zeiten seyn müssen, so lange die Kirche besteht, und ihrer weitern Entwickelung, inwiefern diese den Einfluß einer gewissen Zeit nicht verleugnen kann; wer sich an jene binden zu müssen glaubt, ist darum noch nicht geneigt, zu Gunsten dieser etwas von dem Rechte aufzugeben, was das neunzehnte Jahrhundert so gut wie das siebzehnte hat, dieselben auf seine Weise zu verfolgen und seiner Bildung und Denkart anzupassen. Man kann daher versuchen, die Gegenwart unmittelbar an den ersten Ursprung anzuknüpfen, um so, von jedem unnöthigen Zwange entbunden, sich desto freyer bewegen zu können, und für eine Zeit, die schon vor der entfernten Möglichkeit erschrickt, sich in die Fesseln, wie man sagt, eines verjährten Systems wiederum einschmieden zu lassen, desto sicherer wenigstens die Principien zu retten. — Wir halten es jedoch mit De Wette für gerathener, ein so bedeutendes historisches Mittelglied nicht zu überspringen; indem wir den Gang, den die Ausbildung der Kirchenlehre geschichtlich genommen hat, reflectirend in uns wiederholen, gelangen wir zu jener genetischen Erkenntniß derselben, die wir zuvor als das wesentlichste Erforderniß ihrer richtigen Ausmittelung bezeichnet haben.

*) In seinem Handbuche der Dogmatik der Evang. Lutherischen Kirche.

Doch kann es uns keineswegs um eine bloße äußere Bekanntschaft mit dem, was vormals in der Kirche gelehrt, was in Lehrbüchern und Hörsälen vorgetragen ward, zu thun seyn; zu dem Ende brauchten wir nur irgend ein angesehenes und vielgebrauchtes Compendium aus jener Periode, z. B. das Hutterſche oder Baierſche, zur Hand zu nehmen. Wir werden uns vielmehr über die damalige Zeit zu erheben suchen, indem wir ihren Lehrbegriff auf Das zurückzuführen und aus Demjenigen zu verstehen streben, was den damals anerkannten Dogmen auch jetzt noch ihre Gültigkeit sichert, aus dem Christlichen Grundbewußtseyn und der eigenthümlichen Modification desselben, worauf die Kirche und der Kirchenglaube fortwährend beruht. Wir werden ferner auf die Bedürfnisse, die herrschenden Ansichten, den wissenschaftlichen Standpunct unserer Zeit Bedacht nehmen müssen; denn ihr gehören wir an, sie und ihre Erscheinungen richtig zu beurtheilen, auf sie zu wirken, sollen wir uns vorbereiten; von der ihr eigenthümlichen Art und Stufe der Geistesbildung können und sollen wir uns nicht losmachen. Wir werden endlich nicht vergessen dürfen, daß wir, indem wir den Kirchenglauben wissenschaftlich zu durchdringen suchen, auch unsere eigene Ueberzeugung zu entwickeln und zu bestimmen haben, die wir ja Glieder der Kirche sind.

Es ist oben nämlich schon angedeutet, daß, obwohl das Studium der Dogmatik mehr darauf gerichtet seyn soll, uns in den Lehrbegriff der Kirche hinein, als eine individuelle Meinung für uns festzusetzen, wir doch auf diesem Wege auch uns selbst, als zu dieser Kirche gehörig, am beßten verstehen und über den eignen Glauben zur Klarheit kommen werden. Die Dogmatik ist etwas Anderes, als ein Abschnitt der Dogmengeschichte, wodurch uns ein System von Lehren, die in keiner Beziehung zu unserer Ueberzeugung stehen, zur Anschauung gebracht wird; sie ist eine lebendige Reproduction des Kirchenglaubens aus der Seele des Darstellenden, ist ihm daher nicht Darstellung eines fremden, sondern des eignen Bewußtseyns, und will als solche auch von Andern aufgenommen werden, die in derselben religiö-

ſen Gemeinſchaft feſtgewurzelt ſind, und über ihren Glauben ſich wiſſenſchaftlich zu verſtändigen ein ähnliches Bedürfniß haben. Sie iſt nicht bloß ein Bild, ſie iſt auch ſelbſt ein Glied in der Reihe der Erſcheinungen, worin ſich das in der Kirche verbreitete religiöſe Leben ausdrückt; ſie iſt dieſes aber nicht auf eine bewußtloſe Weiſe, ſondern mit dem klaren Bewußtſeyn ihres Verhältniſſes zu dem in der Kirche Anerkannten, zu den Principien und Grundideen des Kirchenglaubens.

Dieſes Verhältniß erfordert noch eine kurze Erwägung. Man pflegt es mit den hergebrachten Namen der Orthodoxie und Heterodoxie zu bezeichnen. Im Allgemeinen iſt Orthodoxie Uebereinſtimmung, Heterodoxie Abweichung vom Kirchenſyſteme. Doch bedürfen dieſe Begriffe einer nähern Beſtimmung, wenn ſie zur Norm dienen ſollen, um eine dogmatiſche Darſtellung vom Standpuncte der Kirche aus zu würdigen, wie vormals häufiger als jetzt geſchah, indem man z. B. Orthodoxie forderte, Heterodoxie verwarf.

Orthodoxie iſt eigentlich, wie die Geſundheit, ein idealer Zuſtand. Dächten wir uns, daß der religiöſe Geiſt, der die Kirche beſeelt, ſich gleich den lebendigen Naturkräften ſelbſt ſeinen vollkommen angemeſſenen Ausdruck anbildete, und zwar unter möglichſt günſtigen Umſtänden und aus den geeignetſten Elementen, alſo durch nichts gehemmt, durch nichts beſtimmt, als durch die innere Nothwendigkeit der eignen Natur: ſo hätten wir daran das Ideal und den wahren Maaßſtab der Orthodoxie. Da uns dieſer abſolute Maaßſtab aber fehlt, ſo müſſen wir mit einem relativen vorlieb nehmen, d. h. mit demjenigen, welchen die Dogmatik der erſten Perioden unſerer Kirche uns darbietet, als die vergleichungsweiſe und im Ganzen reinſte Entwickelung ihrer Grundprincipien. Dabey darf aber nicht vergeſſen werden, daß dieſer Maaßſtab nur relativ iſt. Hält Jemand es für ein Erforderniß der Orthodoxie, daß man die Glaubenslehre jener Periode, ganz wie ſie iſt, nicht nur in Anſehung der Principien, ſondern auch in Anſehung ihrer Darſtellung und aller einzelnen daraus abgeleiteten Lehrſätze zu der ſeinigen ma-

che, so geht er offenbar zu weit. Man hört nicht auf, orthodox zu seyn, wenn man die kirchliche Glaubenslehre in Uebereinstimmung mit ihrem Geiste und ihren wesentlichen Grundsätzen fortzubilden sucht, sollten dabey auch einige Dogmen, die vormals für feststehend gehalten wurden, eine etwas andere Gestalt gewinnen; oder wenn man sie dem veränderten Standpuncte der Wissenschaft anpaßt, und, so weit anderweitige wissenschaftliche Ansichten und Systeme auf sie Einfluß haben, die vormals übliche Art ihrer Auffassung und Begründung mit einer zeitgemäßeren vertauscht*); selbst wenn man die Aufmerksamkeit auf andere Gegensätze hinlenkt, als welche ursprünglich das Uebergewicht behaupteten, sollte darüber auch, was unsern Vorfahren die Hauptsache schien, etwas mehr in den Hintergrund

*) Man hört an neueren Versuchen dieser Art nicht selten tadeln, daß sie den alten Dogmen einen Sinn unterlegten, woran vor Zeiten Niemand gedacht habe. Zum Theil ist dieß wahr; auf den philosophischen Gehalt der Dogmen war man vormals überhaupt nicht sehr aufmerksam, oder deutete ihn, wie natürlich, nach damaliger Philosophie, die freylich so wenig, als an manche Schwierigkeiten, auch an ihre Auflösung dachte, worauf die Neueren gekommen sind. So fällt den Meisten, die im gewöhnlichen Leben von metaphysischen Begriffen und Sätzen Gebrauch machen, nicht ein, wie schwer dem Philosophen ihre Deduction und Bestimmung werden mag; wer wird es diesem aber zum Vorwurfe machen, daß er ihnen eine Bedeutung untergeschoben, woran die Meisten doch gar nicht dächten? Zum Theil ließe sich indeß auch wohl nachweisen, daß die Philosopheme, unter deren Einflusse gewisse Dogmen entstanden, von denen, wodurch neuere Theologen sie zu erklären suchen, wirklich nicht wesentlich verschieden waren. Worauf es aber hierbey ankömmt, ist überhaupt etwas Anderes, nämlich worin die etwa Statt findende Verschiedenheit besteht, ob sie nur die wissenschaftliche Darstellung und Rechtfertigung des Dogma betrifft, — was ganz unverfänglich ist, — oder das ihm zum Grunde liegende Gefühl, den dadurch ausgedrückten ursprünglichen Glauben, — was allerdings nicht gleichgültig wäre. — Uebrigens geht dieser Tadel wohl eben nicht von einer zu zärtlichen Fürsorge für die Erhaltung der Orthodoxie aus; (die ihn erheben, wären wohl am wenigsten geneigt, die alte Dogmatik beyzubehalten, wie sie ist;) nicht daß man von dem Sinne der alten Dogmen abzuweichen, sondern daß man überhaupt noch einen Sinn darin zu finden wagt, scheint Manchen Grund genug zu einer gerechten Unzufriedenheit.

gerückt, oder von der Strenge ihrer Behauptungen hier und da Einiges nachgelassen werden. Wenigstens wäre es eine falsche Orthodoxie, die das Erste und Zweyte ausschließen wollte, und eine erlaubte Heterodoxie, die sich des Dritten nicht enthielte. Denn worauf es ankömmt, ist doch nur die Einheit der Principien, die Stetigkeit der geschichtlichen Entwickelung, und die Abwehr Desjenigen, wodurch jene verletzt, diese gestört werden müßte; daß in jeder Hinsicht Alles beym Alten bleibe, darf weder Zweck seyn, noch wäre es, selbst durch kräftigere Mittel, als unserer Kirche zu Gebote stehen, durchzusetzen. Die eigentlich falsche und verwerfliche Heterodoxie ist allein diejenige, die mit den Grundideen des Kirchenglaubens in unauflöslichem Widerspruche stehen und ganz außer der Reihe seiner naturgemäßen Entwickelung liegen; denn diese können nie auf eine förderliche Weise in's Leben der Kirche eingreifen.

Wollte man indeß, um sich nicht in's Unbestimmte zu verlieren, streng bey dem Maaßstabe bleiben, den die symbolischen Bücher und die ältesten Dogmatiker an die Hand geben: so müßte man verschiedene Stufen der Orthodoxie und Heterodoxie, der Annäherung und der Entfernung von ihnen gelten lassen, von denen, mit Ausnahme der bezeichneten falschen Extreme, keine geradezu auszuschließen wäre: vielmehr wäre hier der Ort, wo die individuelle Ueberzeugung sich aussprechen dürfte. Sie hat die Stelle zu bestimmen, die eine gewisse Darstellung, sey es im Ganzen oder in einzelnen Theilen, auf jener Stufenleiter einnimmt, und damit zugleich das Urtheil über die Zulässigkeit der in der Kirche aufgekommenen Ansichten und Lehrmeinungen. Verschiedenheiten sind hier eben so unvermeidlich, als für das Wohl der Kirche unbedenklich, ja nothwendig. Der Eine wird geneigt seyn, das Alte festzuhalten und in Schutz zu nehmen, wo vielleicht ein Anderer meint, daß es mit den Zuständen, worin es seine Haltung gefunden, schon längst der Vergangenheit anheim gefallen sey; der Andere fühlt sich berufen, die neuen Ansichten unseres Zeitalters, die Frucht seiner Bildung, seines Geschmacks, seiner Forschungen, in die Dogmatik einzuführen,

die Jenem außer Zusammenhang mit ihren Principien zu stehen scheinen. Findet nur jede dieser Richtungen ihre Stellvertreter, so werden sie sich gegenseitig das Gleichgewicht halten, und, indem sie Stetigkeit in der Bewegung, Bewegung in der Stetigkeit erhalten, den Lehrbegriff auf die für das Ganze zuträglichste Weise dem Ziele jener idealen Orthodoxie näher bringen. Der Einzelne aber strebe, mit der größten Sicherheit in Ansehung der Grundideen die regste Empfänglichkeit für das, was ihre allseitige Entwickelung und Anerkennung fördert, und mit der beständigen Richtung auf die Gemeinschaft die vollkommenste Wahrhaftigkeit und Festigkeit der eignen Ueberzeugung zu verbinden.

Denn so gewiß es ist, daß, wer heilsam auf die Kirche einwirken will, ihre Grundansichten in sich aufgenommen haben, also im Wesentlichen orthodox seyn muß: so kann doch eine willkührliche Affectation der Orthodoxie ohne innere Ueberzeugung eben so wenig zum Guten führen, als der Leichtsinn, womit Manche sich der Sucht der Heterodoxie hingeben. Nicht Willkühr darf uns zur Annahme dieses oder jenes Systems bestimmen; es soll die gemeinschaftliche Frucht der Einsicht und des Glaubens seyn; letzterer aber hängt mit unserer Stellung zur Kirche zusammen; uns diese vollkommen klar zu machen, darauf haben wir unser hauptsächlichstes Bemühen zu richten. Was aber dazu führt, indem es uns auf den Standpunct stellt, aus welchem sie zu beurtheilen ist, nämlich die Kenntniß des orthodoxen Systems in seiner ganzen Schärfe und Consequenz, nach seinen Gründen und seinem Zusammenhange, Dasselbe dient auch, uns dem Geiste der Kirche mehr und mehr zu assimiliren; denn die möglichst reine und vollständige Anschauung seiner Aeußerungen ist es, wodurch er auch in dem Anschauenden Wurzel faßt.

Auch von dieser Seite bestätigt sich, wie sehr sich die Glaubenslehre der Kirche in ihren früheren Perioden besonders für den Anfang des dogmatischen Studiums eigne. Mag sie in Wenigem oder in Vielem der Umgestaltung bedürfen, (die doch

mehr das Aeußere, die Darſtellung, als das Innere, ihren religiöſen Geiſt und Charakter betreffen wird:) immer bleibt ſie es, woran die Bemühungen um die Aneignung und Fortbildung des gemeinſamen Lehrbegriffs am zweckmäßigſten angeknüpft werden; von ihr laufen die Wege aus, die man dabey einſchlagen kann, ſo ſehr ſie ſich auch weiterhin von einander entfernen mögen, und Jeder ſoll die richtige Erkenntniß von ihr und die Achtung gegen ſie auf den ſeinigen mitnehmen. —

Warum und in welchem Sinne wir den kirchlichen Lehrbegriff als Gegenſtand unſerer Darſtellung betrachten, wird hierdurch klar geworden ſeyn. Wir haben bey dieſer Auseinanderſetzung unſere Aufmerkſamkeit mehr auf das Materielle, den Stoff der Dogmatik richten müſſen; was über den Standpunct derſelben zu bemerken iſt, durften wir von früher her vorausſetzen. Beydes zuſammengenommen zeichnet unſere Aufgabe mit völliger Beſtimmtheit vor. Zu erörtern iſt nur noch mit Wenigem, welche Beziehungen bey einer nach dieſen Anſichten behandelten Lutheriſchen Dogmatik auf die heilige Schrift, auf die Glaubenslehre anderer Parteyen, und auf die Wiſſenſchaft als ſolche zu nehmen ſind, endlich, wie ſie ſich zum Lehrvortrage des Geiſtlichen bey Ausübung ſeines praktiſchen Berufes verhält.

5. Die Beziehung der Lutheriſchen Dogmatik auf die Ausſprüche der heiligen Schrift.

In Folge des proteſtantiſchen Grundſatzes, daß die heilige Schrift die höchſte Norm und Richterin in Glaubensſachen ſey, hat man es immer bey uns für eine weſentliche Aufgabe der Dogmatik gehalten, daß ſie ihre Lehrſätze aus der Schrift beweiſe. Die Anſicht aber, die man von den Erforderniſſen einer ſolchen Beweisführung hatte, war vormals eine ſehr viel andere, als die wir davon haben können.

Vormals hielt man ziemlich allgemein die Dogmatik nur für eine ſyſtematiſche Zuſammenſtellung religiöſer Begriffe und

Sätze, die man unmittelbar in der heiligen Schrift zu finden der aus ihr folgern zu können glaubte. In der That war die malige Dogmatik so wenig, wie irgend eine, dieser Vorstellung gemäß entstanden; man hatte nicht etwa bloß, um sie zu Stande zu bringen, die Behauptungen der Schrift ausgezogen, erglichen, verknüpft; sie war das Erzeugniß eines durch den Geist der Schrift befruchteten Lebens in Christlichen Ideen und Gefühlen und der darauf gerichteten Reflexion; was aber auf iese Weise aus der Tiefe eines Christlichen Gemüths hervorgegangen war, das suchte man hinterher mittelst einer scharfen Analyse in einzelnen Bibelsprüchen nachzuweisen, gleich als wären diese von den Bestimmungen der Dogmatik durch nichts, als urch den Mangel systematischen Zusammenhangs und der wisenschaftlichen Terminologie unterschieden*). Da man die Natur des religiösen Glaubens zu erforschen unterließ, da man das Wissen als Grundlage der Religion und die Schrift einseitig als Quelle eines übernatürlich geoffenbarten Wissens betrachtete: so übersah man zwar nicht ganz, man achtete aber nicht genug das unmittelbare Recht und die Gültigkeit, die der lebendige Glaube an sich selbst hat. Die vollkommene Ueberzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Systems und die strenge Ansicht der Inspiration, nach der ein biblischer Schriftsteller schlechterdings nichts sagen konnte, was nicht bis auf den Buchstaben absolut göttlich und allgemeingültig wäre, Beydes zusammengenommen bewirkte, daß die Verschiedenheiten in der biblischen und in der kirchlichen Darstellungsweise der Glaubenslehren nicht wahrgenommen wurden und daß man bey der dogmatischen Auslegung einzelne Sätze, Wörter, Wendungen preßte, gleich als wäre auch das Unbedeutendste mit aller Genauigkeit einer scholastischen Dogmatik abgewogen. Kein Wunder, daß man späterhin viele dieser Beweise

*) Vergl. Seb. Schmidts collegium biblicum prius et posterius (Argentor. 1676) und in Baumgartens evang. Glaubenslehre (herausg. v. Semler. Halle 1759—60) die Beweise aus Stellen d. A. und N. Test. — Unter Neueren verfährt Storr noch oft nach derselben Methode.

ſo ſchwach fand! Nur war es zu voreilig, wenn man daraus gleich auf die Unhaltbarkeit des ganzen Syſtems ſchloß.

Erſt im achtzehnten Jahrhunderte kam man mehr und mehr zu der Einſicht, daß kirchliche Dogmatik und bibliſche Theologie nicht ganz Dasſelbe ſeyen. Den erſten Anſtoß gaben gewiſſe (namentlich Arminianiſche) Gegner des angenommenen Lehrbegriffs, deren Meinungen, anfangs lebhaft von unſern Theologen beſtritten, dann doch bey ihnen Eingang fanden; dazu kamen ſpäterhin die Fortſchritte einer unbefangenen grammatiſchen und hiſtoriſchen Interpretation. Die erſte Wirkung der neu erworbenen Einſicht war der Verſuch, die Kirchenlehre nach der Bibellehre, obwohl unter dem Einfluſſe mancher nichts weniger als bibliſcher Zeitanſichten, zu reformiren oder doch zu vereinfachen. Dabey lag immer noch dieſelbe Vorausſetzung zum Grunde, als wenn in der Kirche keine Dogmen gelten dürften, die nicht in der Bibel ſelbſt ausdrücklich vorgetragen wären, oder als wenn die Ergebniſſe der Exegeſe nebſt ihren logiſch abzuleitenden Folgeſätzen unmittelbar auch geeignet wären, Beſtandtheile der Lutheriſchen Dogmatik zu ſeyn.

Anders ſteht die Sache nach unſerer Anſicht von Religion und Dogma und von dem Verhältniſſe der kirchlichen zur bibliſchen Dogmatik. Erſtere kann nicht die Frucht eines bloß exegetiſch logiſchen Verfahrens ſeyn; ihr Gegenſtand iſt ja nicht, was geſchrieben werden konnte mit Tinte, ſondern durch den Geiſt des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln von Stein oder Blätter Papiers, ſondern in's Herz des frommen Chriſten (2. Cor. III, 3); wenn anders auch wir, als von Gott Gelehrte (1. Theſſ. IV, 9), jene Salbung des Geiſtes empfangen haben (1. Joh. II, 20, 27), die uns zu aller Wahrheit führt (Joh. XVI, 13); ſie hat daher nicht bloß aus dem äußern geſchriebenen Worte, ſondern aus den innern Thatſachen, Erfahrungen, Empfindungen des Chriſtlichen Gemüths zu ſchöpfen; der Glaube aber, der lebendig aus dieſem hervorgeht, muß zwar im Weſentlichen der Bibellehre gleich ſeyn, aber nicht gerade auch in ſeiner Darſtellung und in allen ſeinen nähern Beſtimmungen, worin ja die

bibliſchen Schrifſteller ſelbſt von einander abweichen. Allerdings wird alſo die kirchliche Glaubenslehre ihre Uebereinſtimmung mit den Ausſprüchen der heiligen Schrift darthun müſſen, nur dadurch kann ſie ſich als eine Chriſtliche bewähren; die Art und Weiſe aber, wie dieß geſchieht, kann nicht die vormals übliche ſeyn.

Erſtlich werden wir in der Bibel nicht die einzelnen Lehrſätze unſerer Dogmatik, ſondern nur die weſentlichen Principien derſelben ſuchen; wir werden nicht unmittelbar unſer ganzes Syſtem nach allen ſeinen Beſtimmungen in ihr finden wollen, ſondern nur die Grundanſichten, welche, in unſer Leben und Bewußtſeyn aufgenommen, wie dieſes ſich, in anderer ſowohl als beſonders in religiöſer Hinſicht, unter den gegebenen geſchichtlichen Bedingungen hat geſtalten müſſen, und nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit, den Bedürfniſſen, dem Standpuncte unſerer wiſſenſchaftlichen und ſonſtigen Bildung entwickelt, nicht umhin können auf unſer Syſtem zu führen. Zweytens werden wir nicht ſoviel Gewicht auf das Einzelne, auf einzelne Ausdrücke und Schriftſtellen und ihren wörtlichen Inhalt legen können; erſt dann, wenn wir die Verſchiedenheiten, die unter den heiligen Schriftſtellern ſelbſt Statt finden, in der Anſchauung des Urchriſtenthums im Ganzen bey uns ausgeglichen, und alles Einzelne aus dem Geiſte und Zuſammenhange dieſes Ganzen verſtanden haben, können wir mit völliger Sicherheit das Verhältniß unſerer Lehre zu der des erſten Chriſtenthums wiſſenſchaftlich beſtimmen, und ihre Einheit in der Idee befriedigend darthun. So iſt z. B. klar, daß wir, um jenes Lutheriſche Dogma von der Rechtfertigung, nicht durch Werke, ſondern durch den Glauben, zu beweiſen, uns nicht, wie ehemals, begnügen dürfen, auf Eph. II, 8, 9, oder andere Stellen, worin es allerdings wörtlich enthalten zu ſeyn ſcheint, bloß hinzuzeigen; die Begriffe δικαιοῦσθαι, ἔργα νόμου, πίστις, müſſen im Sinne Pauli beſtimmt, ihr Urſprung in ſeiner, in der Denkart ſeiner Gegner aufgeſucht, ihr Verhältniß zum Weſen der Lehre Chriſti, zu den Aeußerungen Jacobi und anderer Apoſtel

ausgemittelt, es muß untersucht werden, inwiefern sie auch noch für uns Bedeutung haben, bey denen doch von Gesetz und Gesetzeswerken in dem Sinne, wie unter Pauli Gegnern, nicht die Rede zu seyn scheint, u. s. w. Wer erinnert sich nicht, wenn er mit der neuern Exegese bekannt ist, der mancherley Streitigkeiten, die darüber unter Auslegern und Dogmatikern Statt finden? Und eben so ist es in hundert andern Fällen.

Auf diese Art wird nun aber die Beweisführung ein bey weitem umständlicheres und schwierigeres Geschäft, als vormals, und kann durchaus nicht mehr bloß so nebenbey betrieben werden. Dieß führt auf die Frage, ob es fernerhin überhaupt wohlgethan sey, die zwiefache Aufgabe, den kirchlichen Lehrbegriff selbst nach seinem Zusammenhange, nach seinem Grunde im religiösen Bewußtseyn und nach seinen geschichtlichen Beziehungen zu entwickeln, und die Einheit desselben mit der Lehre der heiligen Schrift nachzuweisen, in einer Darstellung zu verknüpfen. Wir für uns glauben, bey dem Zwecke, den wir uns gesetzt, und bey den Gränzen, die wir uns abgesteckt haben, diese Frage verneinen zu müssen. Denn jede von ihnen erfordert die ungetheilte Aufmerksamkeit wie des Darstellenden, so des Auffassenden, und bey ihrer Verschiedenartigkeit ist es kaum möglich, der einen zu genügen, ohne von der andern abgezogen zu werden, und sich zu einer oberflächlichen Behandlung derselben verleiten zu lassen. Daher werden wir uns hauptsächlich auf die Darlegung des kirchlichen Systems beschränken; wo wir aber auf die Lehre Jesu und der Apostel verweisen, machen wir keinen Anspruch, sie und ihr Verhältniß zur Kirchenlehre so gründlich und erschöpfend, als es an sich allerdings nothwendig ist, erörtert zu haben; vielmehr muß dieß eignen Vorträgen über die dogmatischen Beweisstellen oder über die biblische Theologie vorbehalten bleiben, wie sie mit Recht mehr in Gebrauch kommen, obwohl vielleicht in größerer Trennung von der kirchlichen Glaubenslehre, als es für die Einheit der theologischen Wissenschaften und den letzten Zweck des dogmatischen Studiums zu wünschen ist*).

*) Darstellungen, wie De Wette's biblische Dogmatik, haben gewiß ihren

6. Verhältniß der Lutherischen zur Glaubenslehre anderer Parteyen.

Daß es neben unserer, der Lutherischen, noch andere, ebenfalls Christliche Kirchen, also auch neben der bey uns geltenden andere Formen der Christlichen Glaubenslehre giebt, haben wir bereits im Allgemeinen nicht bloß als Thatsache anerkannt, sondern auch zu begreifen gesucht, indem wir theils die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit verschiedener Modificationen sowohl des religiösen Bewußtseyns selbst, als seines dogmatischen Ausdrucks berührt, theils auch auf den Grund der erstern hingewiesen haben, nämlich jenes Uebergewicht, welches einzelne Seiten des Christlichen Bewußtseyns erlangen, indem sie sich die übrigen unterordnen.

Die Glaubenslehre einer einzelnen Kirchenpartey kann nun nicht wohl verstanden werden ohne die stete Berücksichtigung der Dogmen der andern coexistirenden Parteyen, in Gegensatz mit welchen und unter deren Einflusse sie entstanden ist und sich entwickelt hat. Daher müssen wir auch beym Vortrage der Lutherischen Dogmatik vor Allem die Lehrsätze der Römisch-katholischen Kirche, dann aber auch der Reformirten, so wie jener kleineren Parteyen vergleichen, die zum Theil neben der Protestantischen Kirche entstanden, zum Theil aus ihrem Schooße hervorgegangen sind. Und zwar hat diese Vergleichung nicht bloß ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Interesse; sie bedingt nicht bloß die deutliche Einsicht in Grund und Wesen der unserer Kirche eigenthümlichen dogmatischen Bestimmungen, sondern auch die verständige und besonnene Erfüllung der Pflichten des

---

guten wissenschaftlichen Grund und ihren unleugbaren Nutzen; nur dürfte dieser größer für die exegetische und historische, als für die dogmatische Theologie seyn; für letztere würde, meiner Meinung nach, ein Vortrag fruchtbarer seyn, der sich wieder mehr der Methode z. B. von Zacharias (etwas weitläuftiger, aber in ihrer Art vorzüglicher) biblischer Theologie (3. Aufl. Gött. 1774—86) näherte.

geistlichen Berufs, inwiefern es bey den vielfältigen innern und äußern Berührungen, in denen die Lutherische Kirche mit andern steht, dem Theologen obliegt, nicht nur ihre Rechte erforderlichen Falls gegen etwanige Angriffe mit Nachdruck zu vertheidigen, sondern auch sich, wie die ihm anvertraute Gemeine, von solchen Grundsätzen rein zu erhalten, welche die Idee und die unterscheidenden Charaktere unserer kirchlichen Gemeinschaft und dadurch diese selbst zu zerstören drohen. Sehr schwierig ist es aber, hierbey den Ton und die Art der Behandlung zu treffen, die sowohl dem wahren Verhalten der Sache, als auch den Grundsätzen und der Stellung unserer Kirche gemäß ist.

Verrufen ist der polemische Eifer der ältern Theologen und die Art ihrer Polemik selbst; auch ist es leicht, sich gewisser Fehler derselben zu enthalten, z. B. ihrer Kleinlichkeit, die dem Gegner auch nicht das Geringfügigste schenkt; der Härte und Lieblosigkeit, die selbst die Schranken des Anstandes und der Achtung durchbricht, die wir aus sittlichen Gründen dem redlichen, ebenfalls seine Ueberzeugung verfechtenden Widersacher schuldig sind; jener aus Vorurtheil oder Feindseligkeit hervorgehenden Mißverständnisse, wobey man dem andern Theile Meinungen unterlegt, zu denen er sich nicht bekennt. Wenn auch nicht der Gegenpartey selbst, — die sich oft schon durch den Widerspruch verletzt fühlen mag, — so wird man in solchen und ähnlichen Hinsichten doch dem eignen Gewissen genügen, und in Benutzung der zugänglichen Quellen ihres öffentlichen Lehrbegriffs, wie in der Art seiner Darstellung und Bestreitung alle Pflichten der Gerechtigkeit erfüllen können. Bey dem allen scheint aber noch wenig gewonnen, so lange es bey derselben Grundansicht bleibt, so lange man den Glauben der Gegner als etwas der Wahrheit, dem Wesen des Christenthums und dem Heile der Seelen Widerstreitendes betrachtet. Bey aller Milde des Tons, — die hierbey nur als etwas Aeußeres, Zufälliges, von Sitte und Umständen Abhängiges erscheint, — bleibt der eigentliche Stachel der Polemik, und zwar vielleicht um so empfindlicher, in der Tiefe zurück, und die Erfahrung lehrt, daß es eben keiner be-

bedeutenden Anlässe oder Reizungen bedarf, um die alte Bitterkeit wieder zum Ausbruch zu bringen.

Auf der andern Seite haben wir zwar gesehen, daß verschiedene Glaubenssysteme sich nicht gerade wie wahr und falsch, wie Christlich und unchristlich verhalten müssen, und wir dürfen uns freuen, daß die Grundsätze unserer Kirche dieß anzuerkennen gestatten. Christliche Toleranz ist ihre eigenthümliche Zierde, die wir ihr zu bewahren suchen müssen, sollte sie auch den unsern Gegnern noch so wenig erwiedert werden, oder sollte uns auch die allzugroße Gerechtigkeit, mit der protestantische Schriftsteller selbst einen Gregor den Siebenten preisen und katholische Lehren und Einrichtungen in Schutz nehmen, gewissermaßen in Nachtheil zu setzen scheinen. Aber doch, scheint es, kann Jemand sich nicht von ganzem Herzen und mit voller Ueberzeugung zu einer gewissen Kirche bekennen, ohne die entgegengesetzten Lehren der andern für irrig und verwerflich zu halten; wie kann er denn tolerant gegen dieselben seyn? Indifferentismus ist anerkannter Maßen das Gegentheil und der Verderb eines gesunden und kräftigen religiösen Lebens; Gleichgültigkeit in Sachen der Wahrheit und des Christenthums ist keine löbliche Eigenschaft, sondern Sünde; Christus war nicht tolerant gegen die Pharisäer, so wenig wie Paulus und Johannes gegen die, welche ein anderes Evangelium, eine andere Lehre verkündigten, als die von ihnen gepredigte (Gal. I., 8, 9; 2. Joh. 10). Oder sollen wir etwa, was wir mit voller Ueberzeugung als evangelische Wahrheit erkannt haben, um nicht unbescheiden gegen anders Glaubende zu erscheinen, nebenbey doch auch wieder als zweifelhaft betrachten? Dieß wäre eine Zumuthung, die sich selbst und die der Voraussetzung jeder bestehenden Kirchengemeinschaft widerspräche.

Um nun zwischen den beyden gleich sehr zu mißbilligenden Extremen die rechte Mitte zu treffen, scheint es im Allgemeinen vornehmlich auf die stete Vergegenwärtigung und Beobachtung folgender Grundsätze anzukommen:

1) Indem wir den Gegensatz zwischen unserer und der Dog-

matik anderer Kirchenparteyen bemerklich machen, dürfen wir die Uebereinstimmung, vielleicht in den meisten und wesentlichsten Puncten des Christlichen Glaubens, nicht bey Seite setzen. Melanchthon*) und Bellarmin**) bemerken, daß die Abweichungen zwischen Katholiken und Protestanten unter den zwölf Artikeln des apostolischen Symboli hauptsächlich nur zwey, von der Kirche, (credo ecclesiam sanctam catholicam), und von der Sündenvergebung, (credo remissionem peccatorum), betreffen. Wäre es nicht unnatürlich, darüber zu vergessen, daß wir in den übrigen zehn, ja der Hauptsache nach selbst in den genannten einverstanden sind? Daß es gar viele innere und äußere Gegner unsers Glaubens giebt, gegen die wir gemeinschaftliche Sache haben? Wäre es also nicht unverständig, gleichsam einen Krieg auf Leben und Tod mit einander zu führen? Laßt uns vielmehr die Einheit im Wesentlichen mehr gelten lassen, als die Verschiedenheit in manchen nähern Bestimmungen desselben, und laßt uns der Hoffnung Raum geben, daß jene uns mit der Zeit wieder zusammenführen wird, wo diese uns getrennt hat. — Freylich läßt sich, streng genommen, Einstimmiges und Abweichendes nicht artikelweise, gleichsam nur mechanisch, scheiden; die Differenzen in gewissen Artikeln ziehen sich in alle andere hinein, und man kann sagen, kein Satz einer protestantischen Dogmatik könne eigentlich irgend einem in einer katholischen völlig gleich seyn; dieß ändert jedoch nichts in der Wahrheit der ausgesprochenen Maxime.

2) Eine Masse von Verschiedenheiten hat gar kein, oder ein sehr geringes religiöses Interesse, betrifft mehr den Ausdruck, als die Sache selbst, gehört mehr der Schule an, als dem Leben. So z. B. Vieles in der Lehre von den Sacramenten, wie der Streit über die Zahl der Sacramente mit den Katholiken, über die Gegenwart Christi im Abendmahle mit den Calvinisten.

*) Repetitio confessionis August. s. tit. de doctrina (S. 132 meiner Ausgabe.)

**) Praefatio in disputationes de controversiis Christ. fidei adversus huj. temp. haeret. s. fin.

In ſolchen Dingen gebührt es ſich, das Unweſentliche, das mehr oder minder Gleichgültige als ſolches anzuerkennen, zumal in einer Zeit, wo die urſprüngliche Spannung nachgelaſſen hat, und wo wir Manches unmöglich in uns ſelbſt ſo hoch nehmen können, als unſere Vorfahren es gethan haben.

3) Was aber die weſentlichen Verſchiedenheiten anlangt, ſo liegt ihr letzter Grund in der Regel auf einem Gebiete, wo die Polemik aufhört; verfolgen wir ſie nur weit genug, ſo zeigt ſich, daß ſie nicht materieller, ſondern formeller Beſchaffenheit ſind, daß ſie nicht den Stoff, nicht einzelne entgegengeſetzte Behauptungen betreffen, unter denen man die eine annehmen, die andere ableugnen und bekämpfen muß, ſondern, wie ſchon mehrmals bemerkt, das Gewicht, was auf verſchiedene Seiten desſelben Grundbewußtſeyns, oder auf verſchiedene von beyden Theilen anzuerkennende Glaubensſätze gelegt wird. So wird ſich z. B. der Gegenſatz der katholiſchen und der proteſtantiſchen Lehre von der Kirche, (womit die meiſten, um nicht zu ſagen alle, übrigen Verſchiedenheiten zuſammenhängen,) am Ende darauf zurückführen laſſen, daß jene ſich mehr an den erſten, dieſe an den zweyten Theil jenes Ausſpruches des Irenäus*) hält: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. Beydes iſt wahr, keine Partey darf und wird geradezu in Abrede ſtellen, was die andere als das Wichtige anſieht, dem ſie das Zweyte unterordnet. Man kann freylich ſagen, auch die Stellung, die Ueber- und Unterordnung der Glaubensſätze ſey für die Idee des Chriſtenthums nicht gleichgültig, die eine Art derſelben werde ihr mehr entſprechen, werde ſie vollkommener ausdrücken, als die andere. Dieß iſt es auch, worauf jede Partey ſich zu berufen pflegt, indem ſie zugleich auf die Mißverſtändniſſe und Mißbräuche hinweiſt, denen man auf dem einen Wege mehr ausgeſetzt ſey, als auf dem andern; und wir glauben, daß in dieſer Hinſicht der Vortheil auf unſerer Seite ſey. Dennoch wird, wer nicht ganz in

*) Contra haer. III. 24. 1. (sec. edit. Mass.)

einer gewiſſen Anſicht befangen iſt, zugeſtehen, daß jene Mißverſtändniſſe können vermieden und die Idee des Chriſtenthums auch auf die andere Weiſe könne dargeſtellt werden, obwohl Jeder nach ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit ſich mehr zu der einen, als zu der andern Art ihrer Auffaſſung hingezogen fühlen und darin für ſeine Perſon auch vollkommen Recht haben mag. Denn inwiefern die Vorliebe, mit der Jemand eine gewiſſe Seite der Wahrheit ergreift, in einer urſprünglichen nähern Verwandtſchaft ſeines Gemüthes zu derſelben gegründet iſt, würde er ſie auf eine minder lebendige, alſo unvollkommnere Weiſe beſitzen, wenn er ſie anders beſitzen wollte; und obwohl wir Alle nach einer möglichſt allſeitigen Aneignung des Chriſtenthums zu ſtreben haben, müſſen wir es doch als etwas von Gott ſo Geordnetes anſehen, daß wir uns von verſchiedenen Puncten aus dieſem Ziele zu nähern ſuchen, damit, was völlig in ſich aufzunehmen der Einzelne noch zu ſchwach, oder die Idee zu reich iſt, doch gemeinſchaftlich von Allen dargeſtellt werde, indem, was auf der einen Seite zurückbleibt, durch das, was auf der andern in größerer Entwickelung hervortritt, ergänzt wird. Hieraus folgt nun, daß die Verſchiedenheit der Anſichten, ſo weit ſie ſich auf die angegebene Art äußert, kein Gegenſtand des Kampfes ſeyn kann; jeder Theil muß ſich darauf beſchränken, die ſeinige zu behaupten und zu vertheidigen, indem er ſie als auch in der Idee des Chriſtenthums begründet nachweiſt; er darf nicht darauf ausgehen, die des andern Theils zu beſtreiten, inwiefern auch ſie das Chriſtliche Grundbewußtſeyn ausdrückt; vielmehr liegt in ihrer Anerkennung das ſicherſte Gegenmittel einer engherzigen Befangenheit. Dieß gilt aber nicht bloß von den letzten Principien, wie die beyſpielsweiſe angeführten, ſondern auch von der Geſammtheit eigenthümlich geſtalteter Begriffe und Lehren, die in Folge jener Grundverſchiedenheiten entſtanden ſind, und ſie nur in ihrer weiteren Entwickelung darſtellen. Die Aufgabe der Dogmatik kann in dieſer Beziehung nur die ſeyn, ſie in ihrer Eigenthümlichkeit und nach ihrem Zuſammenhange darzulegen, um ſo den Gegenſatz ſelbſt zum deutlichen Bewußtſeyn zu erhe-

ben, und uns dadurch auf den Standpunct zu ſtellen, wo wir nicht blind, ſondern mit voller Beſonnenheit, eben darum nicht nach dunkler und ſchwankender Neigung, ſondern klar und entſchieden diejenige Anſicht ergreifen, oder uns derjenigen als der unſrigen bewußt werden mögen, die unſerer Natur und Stellung zuſagt, wodurch wir, weil wir bey der Entſcheidung ſelbſt mit völliger Ueberſicht Deſſen, was in den Zuſammenhang der einen wie der andern Auffaſſungsweiſe gehört, verfuhren, nun auch fernerhin vor der Gefahr, Unverträgliches miſchen zu wollen, oder aus dem Einem in's Andere hinüberzuſchwanken, verwahrt ſind. Daß wir unſere Entſcheidung vor uns ſelbſt zu rechtfertigen ſuchen, — indem wir z. B. die Vorzüge unſerer Auffaſſungsweiſe vor der andern in's Licht ſetzen, — liegt in der Natur einer Lutheriſchen und einer wiſſenſchaftlichen Dogmatik; doch werden wir uns geſtehen, daß dieſe Rechtfertigung großentheils keine andere Bedeutung haben wird, als daß wir dadurch unſere Vorliebe ſelbſt, oder jenes urſprüngliche Verhältniß innerer Verwandtſchaft mehr zu dieſer, als zu jener Seite der anzueignenden Ideen, auf Begriffe bringen.

4) Aber freylich ſind nicht alle Verſchiedenheiten von der eben angezeigten Art. Jene natürliche und an ſich unverwerfliche Hinneigung zu einer gewiſſen Anſicht der Wahrheit artet nur zu leicht in Einſeitigkeit aus, wobey die andere Seite der Sache nicht bloß hintenangeſetzt, ſondern auch ganz ignorirt, und theils dadurch, theils indem man das nur in gewiſſer Hinſicht Wahre gehörig zu beſchränken und zu beſtimmen verabſäumt, mancherley Irrthum herbeygeführt wird. Es entſteht eine Neigung zu gewiſſen Uebertreibungen und Abweichungen vom Rechten, oder doch eine verderbliche Nachſicht, die entſchuldigt, was ſie entfernen ſollte. Wenn ſchon dadurch der Chriſtliche Charakter des religiöſen Gefühls und Glaubens gefährdet oder entſtellt wird, ſo noch mehr, wenn wirklich unchriſtliche Elemente von außen eindringen, — z. B. durch den Einfluß einer nicht Chriſtlichen Philoſophie, wie der Ariſtoteliſchen im Mittelalter, — oder ſich in der Kirche ſelbſt entwickeln. Dazu

kömmt die Unvollkommenheit, die das Erbtheil aller menschlichen Bemühungen und Einrichtungen ist, und sich auch dem Wahrsten und Beßten einwebt; vielleicht auch Leidenschaft, Selbstsucht, Schlechtigkeit, deren Wirkungen sich leider viel weiter verbreiten, als ihre Quelle selbst. Irrige Meinungen, falsche sittliche Grundsätze, wirken trübend und verunreinigend auf das ursprüngliche fromme Bewußtseyn zurück, oder geben, wenn dieses an sich schon unvollkommen entwickelt und durch Beymischung sinnlicher Gefühle getrübt war, seinen Aeußerungen Haltung und Bestand. — Was nun solchen Ursprungs und solcher Beschaffenheit ist, fordert allerdings zu einer gerechten Polemik auf, welche die andere Partey selbst uns danken müßte, als einen Antrieb, sich von dem Unchristlichen und Irrthümlichen, was ihr Lehrbegriff enthält, frey zu machen, wenn nicht dieselben Ursachen, welche es hervorgerufen haben, auch seine Erkenntniß erschwerten, und wenn nicht auch hier die Erfahrung zeigte, wie viel leichter der Splitter in des Bruders Auge, als der Balken in dem eignen wahrgenommen wird. Deßhalb ist es denn auch gerathener, daß jede Partey sich selbst von ihren Einseitigkeiten und Fehlern zu reinigen strebe, als daß sie sich, diese bey ihren Gegnern aufzusuchen und nachzuweisen, die meistens vergebliche Mühe nehme. Nur inwiefern einmal zum völligen Verständnisse der eigenen auch von den Lehrmeinungen der andern Partey die Rede seyn muß, haben wir gar keinen Grund, unsere Ueberzeugung zu verleugnen und Dasjenige zu schonen, was wir von dieser Art entdecken; vielmehr kann es zu gewissen Zeiten nöthig werden, sich desselben deutlicher zu erinnern, sowohl um sich der unbefugten Ansprüche und Zudringlichkeiten von der andern Seite zu erwehren, als auch um uns in der Liebe zu unserer Kirche zu befestigen, und der Dankbarkeit gegen die Gründer derselben nicht zu vergessen.

In jedem einzelnen Falle nun, wo wir der abweichenden Lehren anderer Parteyen gedenken müssen, Uebereinstimmung und Verschiedenheit, Wesentliches und Gleichgültiges, das Anzuerkennende und die Ausartung genau zu scheiden, ist etwas,

wozu wir uns nicht anheischig machen können. Theils hat dieß an sich seine Schwierigkeiten, weil Eins sich in das Andere verliert, weil z. B., wie bemerkt, auch das Einstimmige nicht ohne Verschiedenheit, und das Abweichende nicht ohne Uebereinstimmung ist; weil sich auch in Demjenigen, was an sich für ein Adiaphoron gelten könnte, die wesentlichen Unterschiede abspiegeln, und wiederum diese eine Ansicht zulassen, wobey sie als unwesentlich erscheinen; weil das Verkehrte und Unchristliche, was wir in den abgeleiteten Lehren wahrzunehmen glauben, auf irgend einen Keim des Irrthums in der Grundansicht selbst hinzuweisen scheint, wiederum aber auch entschuldigt und vertheidigt werden kann, inwiefern ihm doch etwas Wahres und Richtiges zum Grunde liegt oder beygemischt ist; weßhalb denn die Gränzen schwer zu ziehen sind und das Urtheil im Einzelnen schwanken wird. Theils erforderte dieß auch eine zusammenhängende Darstellung des gesammten Lehrbegriffs jeder Partey für sich, nicht bloß eine gelegentliche Anführung einzelner Dogmen in Beziehung auf ein fremdes System. Wir überlassen dieß also derjenigen Wissenschaft, die nach dem gegenwärtigen Stande der Theologie die Stelle der alten Polemik einnehmen muß, sey dieß nun die Dogmengeschichte, oder die Geschichte der Kirchenparteyen, oder die allgemeine Symbolik*). Der Dogmatik liegt es bloß ob, bey der für ihre Zwecke nothwendigen Vergleichung fremder Lehrmeinungen sich die angedeuteten Gesichtspuncte immer gegenwärtig zu halten, um so den zwiefachen Vorwurf einer die Liebe verletzenden Feindseligkeit und einer die Wahrheit preisgebenden Gleichgültigkeit zu vermeiden.

7. Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie.

Bey den bisher herrschenden Ansichten von Religion und

*) Vergl. in Marheineckes System des Katholicismus, Bnd. 1., die Einleitung in die Symbolik überhaupt. — Eine Wissenschaft ganz anderer

Dogmatik iſt es ſchwer, die letzte als eine beſondere, von gewiſſen Zweigen der Geſchichte und der Philoſophie eigenthümlich verſchiedene Wiſſenſchaft feſtzuhalten. Betrachtet man es bloß als ihre Aufgabe, gewiſſe Thatſachen und eine gewiſſe hiſtoriſche Ueberlieferung auf eine wiſſenſchaftlich geordnete Weiſe fortzupflanzen: ſo iſt ſie, wie groß und göttlich auch die ihnen beygelegte Auctorität ſey, im Weſentlichen doch nur Geſchichte, ziemlich gleichartig z. B. einer Erzählung von dem Leben und den Lehren Muhameds und ſeiner Bekenner, wie ſie in einer etwas ausführlicheren Geſchichte der Araber vorkommen könnte. Wirklich laſſen ſich Glaubenslehren anführen, in denen ganze Abſchnitte (z. B. von den Voranſtalten der Chriſtlichen Offenbarung) rein geſchichtlicher Art enthalten ſind. Soll ſie dagegen das Ueberlieferte zu einem wirklichen, lebendig angeeigneten Wiſſen verarbeiten, ſo ſcheint ſie Vielen zu einer Art von Philoſophie werden zu müſſen, und das iſt die Richtung, die ſie vorzugsweiſe in den letzten Jahrzehnden genommen hat, da ſie früher eine Zeit lang mehr den hiſtoriſchen Charakter annehmen zu wollen ſchien. Handelte es ſich hierbey nur bloß um die Claſſification der Dogmatik, ob ſie zu den hiſtoriſchen oder zu den philoſophiſchen Wiſſenſchaften gezählt werden ſolle, oder zu keinen von beyden, ſo könnten wir dieß als für uns gleichgültig auf ſich beruhen laſſen. Es hat aber weſentlichen Einfluß auf die Art der Behandlung, ja auf die Selbſtſtändigkeit nicht nur der Dogmatik, ſondern auch ihres Gegenſtandes, des Chriſtlichen Glaubens. In einer philoſophiſchen Dogmatik iſt der eigentliche Kern die philoſophiſche (rationale) Theologie ihres Urhebers, gehöre dieſe nun einem beſtimmten philoſophiſchen Syſteme (z. B. dem Kantiſchen, Frieſiſchen,) an, oder beſtehe ſie, was der häufigere Fall iſt, in einem Aggregate von Meinungen und Anſichten, die aus den Schulen der Philoſophen, meiſtens mit Verluſt ihrer urſprünglichen Schärfe und innern

Art würde eine Polemik ſeyn, die nach der in Schleiermachers Encyclopädie, im zweyten Abſchnitte des erſten Theils, entwickelten Idee conſtruirt wäre.

Haltung, in's Leben und in die Masse der geltenden Begriffe und Annahmen überzugehen pflegen. Diese rationale Theologie tritt am gewöhnlichsten als Kritik des historisch überlieferten dogmatischen Stoffes auf, bey welcher die zum Grunde gelegte Philosophie eben Alles, die Schrift ziemlich wenig, und die geschichtliche Entwickelung der Dogmen so gut wie nichts gilt. Eine auf solche Art angelegte Dogmatik scheint aber weder den Ansprüchen des Wissens, noch denen des Glaubens genügen zu können. Nicht den Ansprüchen des Wissens: denn ist es Jemanden um die historische Kenntniß des Ursprungs und der Veränderungen der Christlichen Lehrmeinungen zu thun, wozu denn die Kritik aus dem Standpuncte eines modernen Systems, wodurch die unbefangene Auffassung gestört wird? Sucht Jemand aber eine eigene Ueberzeugung über die Wahrheiten der Religion, und glaubt sie nur auf dem Wege der Philosophie finden zu können, wozu die unnöthige Ueberladung mit historischem Material, die oft nur die Schwäche der philosophischen Forschung verdeckt? Ist einmal nur die Philosophie die zuverlässige Lehrerin in göttlichen Dingen, so laßt uns auch uns ganz in ihre Schule begeben; was soll dann neben der Religionsphilosophie noch eine Dogmatik *)? — Nicht den Ansprüchen des Glaubens: denn der gläubige Christ legt seiner, wie er glaubt, durch den göttlichen Geist in ihm geweckten Ueberzeugung eine ganz andere Sicherheit und Festigkeit bey, als daß er sie von

*) In der That scheint bey jener Voraussetzung, wenn man consequent seyn will, die Theologie dem Schicksale nicht entgehen zu können, welches Fichte (in seinem deducirten Plan einer höhern Lehranstalt, Stuttg. 1817. S. 59 u. f.) ihr ankündigt. Sein Religionssystem hat nach ihm der Volkslehrer in der Schule des Philosophen zu bilden. Die biblischen Bücher werden ihm ferner durchaus nicht Erkenntnißquelle, sondern nur Vehiculum des Volksunterrichts seyn. Um sie dazu gebrauchen zu können, hat er bloß ein Buch nöthig, in welchem aus ihnen der Inhalt ächter Religion und Moral entwickelt werde, wobey man über die Frage, ob die biblischen Schriftsteller es wirklich also gemeint haben, nicht sehr bekümmert zu seyn braucht. Der wissenschaftliche Nachlaß der mit Tode abgegangenen Theologie, nämlich ein von der Philologie abgerissenes

der Entſcheidung der unter ſich ſelbſt ſtreitigen Philoſophen abhängig denken und das preiszugeben geneigt ſeyn ſollte, was ſie nicht demonſtriren oder deduciren können; ja, was der Philoſoph, den die Natur ſeiner Wiſſenſchaft auf das Allgemeine beſchränkt, wenn nicht verwirft, doch zurückſchiebt, das eigenthümlich Chriſtliche in ſeinem Fürwahrhalten, gerade das hat für ihn den höchſten Werth, gerade davon geht die Kraft und das Leben ſeines Glaubens aus. Nun giebt es freylich philoſophiſche Religionslehren, die ſich den Ideen des Chriſtenthums näher anſchließen, und, weit entfernt, ſie ihrer Kritik unterwerfen zu wollen, ſie vielmehr philoſophiſch zu conſtruiren ſuchen. Geſetzt aber auch, daß gegen die Richtigkeit und den rein ſpeculativen Urſprung dieſer Conſtructionen weniger zu erinnern wäre, als es der Fall ſeyn dürfte *): ſo bleibt doch immer das Bedenken, daß, da auf dem Boden der Philoſophie nichts gilt, als Philoſophie, mithin der Vorzug einer Religionsphiloſophie vor

---

Stück, (die Kunde der bibliſchen Sprachen und Literatur,) und ein Capitel der Geſchichte, (die Geſchichte der Entwicklung der religiöſen Begriffe unter den Menſchen,) ziehen ihre bisherige Natur aus, und werden in den allgemeinen Kreis der gelehrten Forſchung aufgenommen, der dem Theologen als ſolchem nicht näher liegt, als jedem Andern.

*) Es iſt ſchon oben der Zweifel geäußert worden, ob ſich wohl ganz Dasſelbe nach Inhalt und Form unabhängig vom Gefühle ſollte wiſſen laſſen, was wir auf Zeugniß des Gefühles glauben. Um dieſen Zweifel völlig zu begründen, müßten wir tiefer auf die Natur der philoſophiſchen Erkenntniß eingehen, als es in unſerm Plane liegt. Verdacht muß es aber erwecken, daß es gewöhnlich weniger die Häupter gewiſſer Schulen ſind, als die von ihnen angeregten Theologen, die einen Chriſtlichen Gehalt in ihre Conſtructionen hineinzulegen gewußt haben; daß häufig die Partieen ſolcher Darſtellungen, die ſich dem Chriſtlichen am meiſten nähern, in Hinſicht der philoſophiſchen Begründung die ſchwächſten ſind und am meiſten den Schein der Willkühr an ſich tragen; daß endlich die Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthume ſich zum Theil mehr in der Form, als in dem religiöſen Gehalte, weniger in der Geſammtheit aller, als in einzelnen einſeitig hervorgehobenen Dogmen, mehr ſolchen, die erſt ſpäter ausgebildet, als welche urſprünglich in der Schrift enthalten ſind, zu erkennen giebt, während in andern weſentlichen Stücken ein unverkennbarer Widerſpruch Statt findet.

der andern nicht durch ihren Chriſtlichen, ſondern durch ihren ſpeculativen Gehalt, nicht durch ihr Verhältniß zum Glauben, ſondern zu der Gründlichkeit der philoſophiſchen Methode beſtimmt wird, die Dogmatik, wenn ſie ihr Gebiet der einen abtritt, auch der andern das unbeſchränkte Recht der kritiſchen Befehdung einräumt, mithin überhaupt aufhört, auf irgend einem eignen Boden Herrin zu ſeyn, ſondern, auf den philoſophiſchen Tummelplatz verpflanzt, ſich gefallen laſſen muß, eine Beute des jedesmaligen Siegers zu werden, oder durch eine fremde Richterin entſchieden zu ſehen, was fortan Chriſtliche Wahrheit ſeyn ſoll und was nicht.

Aus dieſer zweydeutigen Stellung tritt nun die Dogmatik bey unſerer Anſicht von der Religion und von dem Verhältniſſe des Erkennens zur Religion völlig heraus. Das Dogma gehört ja allerdings zum Theil auch der Erkenntniß an, und iſt in ſoweit auch ein Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Begründung oder Widerlegung; enthält es empiriſche Elemente, ſo müſſen dieſe ſich nach den Geſetzen der Erfahrung, oder ſpeculative, ſo müſſen ſie ſich nach den Geſetzen der Speculation prüfen und bewähren laſſen. Glauben wir z. B. an Chriſti Tod und Auferſtehung, ſo iſt dieß eine geſchichtliche Thatſache, deren Unterſuchung der hiſtoriſchen Kritik zufällt; glauben wir, daß der Menſch ohne die göttliche Gnade zum Guten untüchtig ſey, ſo kommen dabey pſychologiſche, moraliſche, vielleicht auch metaphyſiſche Lehrſätze in Betracht, welche die Philoſophie ſich zueignet. Es iſt aber immer nur *eine*, und zwar die gleichſam nach außen gekehrte Seite des Dogma, worüber Philoſophie und Geſchichte mit zu reden haben; die andere, innere, weſentlichere, hat ihre Wurzel im Gefühle, und liegt außer dem Bereiche der bloß wiſſenſchaftlichen Kritik. Das Gefühl, als unmittelbares Bewußtſeyn Deſſen, was iſt, kann nicht trügen; wer die Wiedergeburt und ihre Wirkungen in ſich erfahren hat, wird ſich durch keine philoſophiſche Auseinanderſetzung beſtimmen laſſen, zu glauben, daß die Wiedergeburt nichts ſey. Die Reflexion über das Gefühl kann fehl gehen; daher kann das *Dogma* von der Wie-

bergeburt, als Reſultat zugleich dieſer Reflexion, einer wiſſenſchaftlichen Kritik unterzogen werden; geſetzt aber, dieſe fände noch ſo viel dagegen zu erinnern, ſo folgte doch nur, daß für das Gefühl nicht der rechte wiſſenſchaftliche Ausdruck gefunden, daß es in die Sprache der Wiſſenſchaft nicht richtig übertragen ſey; das Gefühl ſelbſt und der unmittelbar mit ihm gegebene Glaube müßten unangetaſtet bleiben. Es verhielt ſich alſo ähnlich, wie wenn man die Ueberſetzung eines Werks aus einer fremden Zeit und Sprache nach den grammatiſchen und äſthetiſchen Grundſätzen der unſrigen beurtheilen wollte; jede Ausſtellung könnte nur den Ausdruck angehen, nicht die Sache, und ſelbſt jenen nur, inwiefern das Original auch anders hätte überſetzt werden können oder ſollen, nicht, inwiefern es gerade dieſe Art des Ausdrucks forderte.

Aber nicht nur der Dogmatik glauben wir ſo ihre Selbſtſtändigkeit geſichert zu haben, ſondern auch der Philoſophie. Dieſe kann ſich nicht die Dogmatik, ohne ſich auch wiederum ihr zu unterwerfen. Denn ſind beyde ganz gleichartig, ſo hängt es nur von dem herrſchenden Geſchmacke, von dem jedesmaligen Uebergewichte des wiſſenſchaftlichen oder des religiöſen Intereſſe ab, welche der andern dienſtbar ſeyn wird, und die Reihe kann eben ſo gut wieder an die Philoſophie kommen, als jetzt an die Dogmatik; ob zu ihrem Gedeihen, das zeigt die Philoſophie der Scholaſtiker. Wir muthen dem Philoſophen auf keine Weiſe zu, ſich der Dogmatik unterzuordnen, ſondern nur, wie dieſe, ſeine Gränze anzuerkennen, d. h. ſo wenig abſprechen zu wollen über Das, was Sache des religiöſen Gefühls, als dieſe über Das, was Sache der Erkenntniß iſt. Allerdings ließe ſich aber eine philoſophiſche Wiſſenſchaft denken, die ein Gegenbild der Dogmatik wäre. So wie dieſe die Ausſagen des Chriſtlichen Gefühls, wo ſie in das Gebiet der Erkenntniß eingreifen, mit den Lehrſätzen der Philoſophie, ſo könnte jene die ſpeculativen Lehren, die das dogmatiſche Gebiet berühren, mit den Ausſagen des Chriſtlichen Gefühls auszugleichen, und ihr Zuſammentreffen in's Licht zu ſetzen ſuchen. In der That iſt dieß im Einzel-

nen oft geſchehen *), warum nicht im Zuſammenhange? Nur wäre eine ſolche philoſophiſche Darſtellung keine Dogmatik; man könnte etwa den von einem verdienten Theologen gewählten Namen Chriſtlicher Theologumena dafür beybehalten **).

Geben wir damit aber nicht wieder zu, was wir zuvor leugneten, daß Dogmatik und Philoſophie doch am Ende Eins ſind? Denken wir den Dogmatiker, der, gleich ſehr getrieben von wiſſenſchaftlichem, wie von religiöſem Intereſſe, die Aufgabe, das Chriſtliche Bewußtſeyn nicht bloß auszuſprechen, ſondern die Ausſagen desſelben auch wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, vollkommen für ſich gelöſt hätte: wäre die Dogmatik desſelben nicht Eins geworden mit ſeiner Philoſophie? Und wenn auf der andern Seite ein Philoſoph, eben ſo ſehr vom Geiſte des Chriſtenthums durchdrungen, als von dem der Speculation, das Zuſammentreffen ſeiner Philoſophie mit der Lehre des Chriſtenthums erkannt hätte: wäre dann ſeine Philoſophie nicht Eins geworden mit ſeiner Dogmatik? Und könnten die mit der Philoſophie Eins gewordene Dogmatik und die mit der Dogmatik Eins gewordene Philoſophie wohl noch verſchieden ſeyn?

Wir antworten: eben ſo verſchieden, als die Naturwiſſenſchaft des ächten Empirikers, dem es gelungen wäre, von den Thatſachen der Erfahrung aufſteigend, ſich zur höchſten Einheit der Speculation zu erheben, und des Philoſophen, der ſo weit gekommen wäre, von dieſer herabſteigend, die ganze Mannigfaltigkeit des in der Erfahrung Gegebenen zu conſtruiren. Aehnlich, wie in Anſehung der Empirie und der Speculation, können wir auch in Anſehung der Dogmatik und Philoſophie ihre Einſtimmigkeit vorausſetzen, und ihre innige Verbindung und Durchdringung als Ziel betrachten, ohne darum zuzugeben, daß die Elemente der einen und der andern ihre Natur vertauſchen und völlig in einander aufgelöſt werden könnten. Vielmehr

*) Z. B. von Fichte in der ſechsten Vorleſung ſeiner Anweiſung zum ſeligen Leben; und welcher neuere Philoſoph hätte ſich nicht hier oder da auf die Uebereinſtimmung ſeiner Lehre mit der Chriſtlichen berufen?

**) Theologumena, auct. D. C. Daub. Heidelb., 1806, cf. §. 15. p. 29.

würde, selbst wenn man von beyden Seiten so weit fortgeschritten wäre, daß Alles, was die Dogmatik als Aussage des Christlichen Gefühls enthielte, auch im Systeme der Philosophie seine Stelle gefunden hätte, und jeder Bestandtheil des letzteren auch in seinem Verhältnisse zum Christlichen Gefühle erkannt wäre, dennoch jeder Theil des einen Gebäudes von dem entsprechenden des andern verschieden seyn, wenigstens in der Art der Ableitung und Darstellung, deßhalb aber auch nach Inhalt und Bedeutung. Um so weniger können wir jetzt, da jenes Ziel noch in der Ferne liegt, es billigen, wenn Philosophie und Dogmatik, statt jede ihren eigenen Weg zu verfolgen und sich in ihrer Art zu vollenden, zu voreilig eine Einheit verwirklichen wollen, die so, wie Viele sie vorauszusetzen scheinen, nie verwirklicht werden kann. Für jetzt wenigstens giebt es mancherlei speculative Verschiedenheiten, gegen welche sich die Dogmatik, so wie dogmatische Verschiedenheiten, wogegen sich die Speculation gleichgültig verhält, woher, wie oft genug vorkömmt, von zwey Philosophen derselben Schule der eine Katholik seyn kann und der andere Protestant, und von zwey Protestanten der eine dieser philosophischen Schule angehören, der andere jener, was bey völliger Einheit der Philosophie und Dogmatik unmöglich wäre.

Uebrigens kann die Dogmatik das religiöse Wissen, also die wissenschaftliche Rechtfertigung der Dogmen, nicht in sich aufnehmen, ohne dadurch in gewisser Hinsicht mit in den Streit der philosophischen Schulen verwickelt zu werden. Denn wenn der Dogmatiker auch in vielen Fällen vermeiden kann, sich auf Das, was unter den Philosophen streitig ist, einzulassen, indem er theils einen Ausdruck für die Dogmen sucht, den Alle anerkennen können oder müssen, theils die Verschiedenheiten, die bloß in der philosophischen Ansicht liegen, als solche nachweist, und ihren gleichen dogmatischen Werth bemerklich macht, theils sich vorzugsweise an diejenigen wissenschaftlichen Grundsätze hält, in Ansehung welcher die Philosophen im Wesentlichen einstimmig sind: so giebt es doch andere Fälle, wo dieß nicht angeht; und er müßte das Bedürfniß jener gegenseitigen Durchdringung der

religiösen und der wissenschaftlichen Ueberzeugung zu wenig empfunden, oder an den Bewegungen auf dem philosophischen Gebiete zu wenig Theil genommen haben, wenn man seiner Darstellung nicht bald anmerken sollte, wohin er selber neigt. Dieß setzt sie nun der Gefahr aus, daß Mancher vielleicht sein religiöses Bewußtseyn in ihr nicht wieder erkennt, weil er sie seinen philosophischen Ansichten nicht entsprechend findet, verengt also den Kreis, in welchem sie etwa der gemeinsamen wissenschaftlichen Verständigung über den Christlichen Glauben Nutzen bringen könnte. Auch diese, jetzt besonders fühlbaren, Schranken der dogmatischen Mittheilung werden aber in dem Maaße wegfallen, als man sich mehr gewöhnen wird, Dogmatisches und Philosophisches zu scheiden, (und zwar nicht bloß in der Glaubenslehre, sondern auch in den Lehrgebäuden der Philosophie, die oft nur zu Vieles, was bloß dogmatischer Natur ist, enthalten,) und sich bey der Auffassung und Beurtheilung nicht so sehr auf den Standpunct des Philosophen zu stellen, als des Christen, für den zum Theil mit dem Interesse an rein wissenschaftlichen Streitigkeiten auch ihre Bedeutung verschwindet, und der, — wie man denn überhaupt Manches richtiger ansieht, wenn man, wo nicht darüber, doch daraußen steht, — oft leichter, als der Philosoph selbst, die Einheit des unvereinbar Scheinenden wahrnimmt.

8. Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeine.

Ein wichtiger Theil des geistlichen Berufs ist die Lehre des göttlichen Worts, die namentlich im Cultus unserer Kirche eine Hauptstelle einnimmt. Da nun auch die Dogmatik Darstellung der Lehre ist, und da von ihr erwartet, ja ihr Studium besonders deßhalb für nothwendig erachtet wird, damit sie diesen Theil der Berufsführung und des Cultus leite: so entsteht die Frage, auf welche Weise sie dieser Erwartung oder Forderung entsprechen könne? Eine Frage, die wir hier nur deßhalb berühren,

weil ihre unrichtige Beantwortung falsche Ansprüche und eine falsche Schätzung dogmatischer Bestrebungen, ihres Werths oder Unwerths, ihrer Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit erzeugt, zum Theil ihren Fortschritt in wissenschaftlicher Hinsicht aufgehalten hat. Daß sie auf der andern Seite auch auf das kirchliche Leben, auf Predigt und Jugendunterricht einen nachtheiligen Einfluß äußert, macht sie zu einem eben so wichtigen Gegenstande der praktischen Theologie.

Sehr verbreitet ist nun die Meinung, als sey es Sache der Dogmatik, unmittelbar zu Predigten und Katechisationen, so weit sie den Christlichen Glauben angehen, den Stoff zu liefern, so daß ein Capitel der Dogmatik, entkleidet bloß von der Terminologie der Schule und von dem gelehrten Apparate biblischer und dogmenhistorischer Untersuchungen, dagegen rhetorisch ausgeführt, oder nach den Regeln des katechetischen Vortrags bearbeitet, allenfalls mit Weglassung dessen, was sich nicht populär machen läßt, und Hinzufügung einiger praktischer Nutzanwendungen, eine stattliche Predigt oder Katechisation abgeben würde; woraus denn leicht abzunehmen ist, wie auch umgekehrt der Inhalt einer Predigt oder Katechisation in einen Bestandtheil der Dogmatik zu verwandeln und wie diese einzurichten wäre, um in dieser Art recht praktisch zu seyn.

Es wäre aber eben so irrig, wenn man in der Dogmatik, was sich nicht unmittelbar für den Volksunterricht gebrauchen läßt, für bloße Nebensache, oder für Auswüchse, von denen sie sich allmählig freyzumachen hätte, erklären, als wenn man diesem zumuthen wollte, den ganzen Inhalt der Dogmatik, auch nur in der Art, wie z. B. in Speners Predigten über die evangelische Glaubenslehre, in sich aufzunehmen. Der Unterschied zwischen beyden ist größer, als man gewöhnlich meint, wenn man ihn durch den Gegensatz des gelehrten und populären, des scholastischen und des homiletischen oder katechetischen Vortrags bezeichnet.

Verschieden ist der Zweck, den sie zu erreichen suchen: dort vor Allem die Erbauung, die Anregung Christlicher Gefühle,

die Reinigung und Stärkung des Glaubens, und nur abgeleiteter Weiſe die Lehre, inwiefern ſie dazu beyträgt, d. h. mehr, inwiefern ſie lebendige Darſtellung, als inwiefern ſie eigentliche Lehre iſt; hier die wiſſenſchaftliche Erkenntniß und Verſtändigung über den nicht erſt hervorzubringenden, ſondern ſchon vorausgeſetzten Glauben, wobey, ſelbſt wenn etwas als in den Zuſammenhang des Chriſtlichen Bewußtſeyns gehörig nachgewieſen, es dadurch doch noch nicht unmittelbar auch in demſelben hervorgerufen würde. — Verſchieden iſt die Quelle, woraus ſie ſchöpfen; dort das fromme Gemüth, die innere religiöſe Bewegung des Redenden, geleitet zwar von wiſſenſchaftlicher Beſonnenheit, doch mehr durch die Kraft des Geiſtes und durch das Wort der heiligen Schrift, was ſeiner Rede Gewicht und Ausdruck leiht; hier zugleich alle die Darſtellungen des Chriſtlichen Glaubens, welche beytragen, die Kirchenlehre auszumitteln, zu verſtehen, zu erklären, und der ganze Kreis des damit in Verbindung ſtehenden hiſtoriſchen und philoſophiſchen Wiſſens, wobey freylich Alles auf die innern Beſtimmungen des religiöſen Gefühls zu beziehen, ihre wiſſenſchaftliche Auffaſſung aber die Hauptſache iſt. — Verſchieden iſt der Stoff, den ſie in ſich aufnehmen; dort nur, was unmittelbar das religiöſe Leben berührt und das fromme Gefühl ergreift, wobey im Einzelnen Wahl und Ausführung nicht durch den ſyſtematiſchen Zuſammenhang, ſondern großentheils durch die Individualität des Redenden, die Bedürfniſſe der Hörenden, durch beſondere Umſtände und Veranlaſſungen beſtimmt wird; hier, was zur erſchöpfenden Darſtellung und Begründung in wiſſenſchaftlicher Hinſicht gehört, alſo Theorieen, Erklärungen, Unterſcheidungen, die, nur zu dieſem Behufe gebildet, ein Eigenthum bloß der Schule ſind, geleitet durch das Beſtreben, alle Theile des Lehrbegriffs gleichmäßig zu umfaſſen, und nicht bloß ihre Bedeutung für das religiöſe Bewußtſeyn im Einzelnen, ſondern auch ihre wiſſenſchaftlichen Beziehungen auf einander und ihren Zuſammenhang im Ganzen in's Licht zu ſetzen. — Verſchieden iſt die Form, welche ſie dieſem Stoffe geben; dort diejenige, die dem

Glauben genügt und das Gefühl befriedigt, die den Kreis, auf welchen die Darstellung berechnet wird, in Anspruch nimmt, nach dem Muster, wie Christus und die Apostel ihre Lehre vorgetragen haben, und mit alleiniger Voraussetzung der Vertrautheit mit der Schrift, als Inbegriff des Christlichen Sprachschatzes, in dessen Besitze die Gemeine seyn muß; hier eine Form, die den Ansprüchen des Wissens genügen kann, die sich z. B. über den bloß bildlichen und symbolischen Ausdruck zu erheben sucht, und die den strengen Anforderungen wissenschaftlicher Darstellung entspricht, wobey Jedem, der sich mit ihr befassen will, zugemuthet wird, sich auch die zu ihrem Verständnisse erforderliche Bildung angeeignet zu haben. — Verschieden ist endlich, und dieß ist das Wichtigste, der Standpunct, von welchem sie ausgehen; dort der des unmittelbaren Glaubens, vielleicht im Uebergange zu dem des religiösen Wissens; hier der Standpunct der Reflexion, die über dem unmittelbaren Glauben und Wissen schwebt, die auf ihre Elemente zurückgeht, ihre Quellen, das Primäre und Secundäre, den Antheil des Gefühls und der Erkenntniß, der historischen und der philosophischen, aufzufinden sucht, Wesentliches und Zufälliges scheidet, und so zu einer Wissenschaft führt, die niemals populär werden, oder, wenn dieß möglich wäre, den Zweck des Cultus und des Lehrvortrags in der Gemeine nie unmittelbar fördern könnte.

Aber gerade diese tiefere, ihren Gegenstand möglichst durchdringende, auf die letzten Gründe zurückgehende Erkenntniß der Christlichen Dogmen in ihrer unter uns gewonnenen Gestalt ist jetzt, wo Streit und Zweifel aller Art nicht bloß eine und die andere Nebenlehre, sondern alle, auch die wesentlichsten Grundlehren wankend gemacht haben, allein im Stande, eine feste Basis für die Ausübung des geistlichen Berufes abzugeben, indem sie dem praktischen Theologen zwar nicht jenen unmittelbaren, aber desto wichtigeren mittelbaren Nutzen gewährt. Sie macht ihm sowohl die Idee, als auch den ganzen Zustand unserer Kirche und des kirchlichen Lebens von Seiten der Lehre klar; giebt seinen Ansichten und seinem Urtheile Sicherheit, indem sie

ihn vor den Einseitigkeiten, Schwankungen, Willkührlichkeiten verwahrt, denen er ohne eine solche Führerin in einer so bewegten Zeit unaufhörlich ausgesetzt wäre; sie macht ihn fähig, sey es in dem weiten Kreise der Evangelischen Kirche überhaupt, oder in dem engen der einzelnen Gemeine, das Förderliche und Schädliche richtig zu schätzen, und darnach Zwecke und Mittel zu würdigen, die zu ihrem Heile ergriffen werden müssen; so drückt sie seiner ganzen Wirksamkeit den Charakter einer höhern Besonnenheit auf; was aber seinen Lehrberuf betrifft, so gewöhnt sie ihn, abgesehen von ihrem wohlthätigen Einflusse auf Tiefe und Umfang seines religiösen Gedankenkreises, an eine Kritik, die nicht bloß, wie gewöhnlich, auf die Form, sondern auch auf den Christlichen Gehalt seiner Vorträge und ihr Verhältniß zu den höchsten Aufgaben der praktischen Theologie überhaupt geht.

Wer, dieß geringschätzend, in der Dogmatik lieber eine Art von homiletischem Ideenmagazin besäße, der würde den unwissenschaftlichen Aerzten gleichen, die unter den verschiedenen Zweigen der Medicin allein die Anweisung, Recepte zu schreiben, für praktisch nützlich, diejenigen aber, die zur Einsicht in die Natur des gesunden und kranken Organismus führen, für überflüssig hielten. Freylich, wenn Jemand sich begnügen mag, nach hergebrachter Weise zu predigen und zu katechisiren, wie es eben gehen will, ein bloßes Werkzeug in den Händen derer, durch die er zufällig und ohne sie selbst begriffen zu haben, seine Richtung erhielt: so kann er mit Geringerem auskommen; und in einer Kirche, die dem niedern Theile des Clerus, in strenger Scheidung von dem höhern, keine andere Thätigkeit vergönnt, als die des bloßen Kirchen*dienstes*, kann jene Genügsamkeit dem ersten selbst zu empfehlen seyn. Bey uns aber, wo das Kirchenregiment nicht auf die Weise an gewisse kirchliche Stände und Würden übertragen ist, daß irgend Jemand durch seine Stellung ganz von demselben ausgeschlossen wäre, wo die Richtung, welche die Kirche im Ganzen nimmt, hauptsächlich von der freyen Zusammenstimmung der Einsichtigen abhängt: da

muß jeder Geistliche die Fähigkeit in sich ausbilden, wenn auch nicht activ auf den Entwickelungsgang der Kirche und ihrer Lehre einzuwirken, so doch mit eignem, wohlbegründetem Urtheile seine Wahl zu treffen, um selbstständig theils in dem ihm angewiesenen Kreise thätig seyn, theils die öffentliche Meinung bilden helfen zu können, von der auf diesem Gebiete die endliche Entscheidung großentheils abhängt.

Wir werden hier und da Anlaß finden, auf den Unterschied der Behandlung eines Dogma in der Glaubenslehre und in der Predigt aufmerksam zu machen, und zu zeigen, wie Manches nicht in diese gehört, was für jene sehr wesentlich ist. In größerer Vollständigkeit und Ausführlichkeit würde dieß die populäre Dogmatik zu entwickeln haben, die von Einigen als besondere Wissenschaft bearbeitet ist, um die methodischen Grundsätze, nach welchen die Religionslehre beym Volks- und Jugendunterrichte behandelt werden muß, nicht bloß im Allgemeinen aufzustellen, sondern auch in ihrer Anwendung auf die einzelnen Theile des gegebenen Lehrstoffs zu verfolgen*). Unstreitig ein für den praktischen Theologen sehr nützliches Unternehmen! Doch zeigen die gelungensten Versuche dieser Art am deutlichsten, daß sie eine streng wissenschaftliche Dogmatik voraussetzen; denn es ist unmöglich, eine praktische Anweisung zu geben, die den verschiedenen, nur wissenschaftlich auszugleichenden, Ansichten des Christlichen Glaubens und seiner Gegenstände auf gleiche Weise entsprechen könnte; weßhalb denn Diejenigen, die es darauf anlegen, zumal wenn sie nicht an dem symbolisch-kirchlichen Systeme als Grundlage alles Volksunterrichts festhalten, immer genöthigt sind, eine Reihe rein dogmatischer, ihrem eigentlichen Zwecke fremder Untersuchungen in ihren Kreis hereinzuziehen. Inwiefern die populäre Dogmatik dessen ungeachtet Anspruch machen darf, eine Wissenschaft für sich zu seyn, überlassen wir ihr selber auszumachen.

*) Vergl. A. H. Niemeyers populäre und praktische Theologie. 6te Aufl. 1823.

Den Zweck, wozu wir dieſe einleitenden Erörterungen vorausſchickten, von unſerer Wiſſenſchaft und der Art, wie wir ſie zu behandeln denken, zum Voraus eine klare Vorſtellung zu erwecken, dürfen wir, ſo weit es die Gränzen einer Einleitung geſtatteten, erreicht zu haben glauben. Von nun an können wir uns dem Lehrbuche anſchließen, was wir zum Führer auf unſerm Wege gewählt haben. Nur, warum wir ein ſolches, und gerade dieſes wählten, wollen wir mit wenigen Worten angeben.

Wenn Jemand die Dogmatik von einer gewiſſen wiſſenſchaftlichen Anſicht aus conſtruirt, — z. B. der Anſicht einer das Chriſtliche Bewußtſeyn durch vollſtändige Analyſe erſchöpfenden Reflexion, oder der Anſicht einer nothwendigen Beziehung der wahren Religion auf die Idee des dreyeinigen Gottes, — und, was die Identität der ſo conſtruirten Wiſſenſchaft mit der hiſtoriſch gegebenen Glaubenslehre einer gewiſſen Kirche betrifft, dieſe entweder in dem Bewußtſeyn der innern Einheit des Princips vorausſetzt, oder nur hinterher, wo und ſo weit es nöthig ſcheint, nachzuweiſen ſucht: ſo kann er nicht wohl einem fremden, wenigſtens keinem andern Führer folgen, als der mit ihm von denſelben Anſichten ausgeht. Wenn man dagegen die Beſtimmungen der kirchlichen Glaubenslehre als gegeben zum Grunde legt, und ſich hauptſächlich nur die Aufgabe ſetzt, ſie von einer gewiſſen Anſicht aus zu verſtehen und ihre religiöſe oder wiſſenſchaftliche Bedeutung und Nothwendigkeit in's Licht zu ſetzen: ſo iſt es nicht bloß thunlich, ſondern auch zweckmäßig, jenen zum Grunde zu legenden Stoff nicht erſt zu ſammeln, indem man ihn zu verarbeiten ſucht, ſondern auf irgend ein Werk zu verweiſen, wo er ſich ſchon geſammelt vorfindet; theils, weil jenes als eine Arbeit ganz anderer Art die Darſtellung ſtören, theils weil es auch den Verdacht erregen könnte, als habe die Abſicht der wiſſenſchaftlichen Erklärung einen unzuläſſigen Einfluß auf die Aufnahme oder Nicht-Aufnahme des zu Erklärenden gehabt. Daß nun die zweyte Art, die Dogmatik zu behandeln, eben ſo zuläſſig, als die erſte, und ihre nothwendige Ergänzung oder Vor-

bereitung sey, ließe sich leicht aus den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlicher Methode zeigen, wenn zu besorgen wäre, daß Jemand es in Abrede stellen möchte; es ist aber die Art, wie wir zu verfahren denken. Daher das Bedürfniß einer Grundlage, die uns den Stoff der kirchlichen Lehrbestimmungen darbiete, gesammelt mit der nöthigen Vollständigkeit, aber zugleich auch mit zweckmäßiger Auswahl, rein von Beymischungen jetziger Zeitansichten, aber doch nicht ohne die innere Liebe und Hinneigung, ohne welche es dem Historiker so wenig, als dem Künstler gelingt, einen Gegenstand wahr und treffend nach allen seinen charakteristischen Zügen vor uns hinzustellen. Diesem Bedürfnisse schien uns kein anderes Lehrbuch so gut, als das des Herrn Dr. De Wette zu entsprechen.

Doch ist dasselbe allerdings mehr, als eine bloß historische Sammlung dogmatischen Lehrstoffs; es sucht diesen zugleich nach höhern wissenschaftlichen Ansichten nicht bloß zu ordnen, sondern auch der Gegenwart und unserer Bildung anzueignen, wobey es die Principien der Friesischen Philosophie zum Grunde legt. In dieser Hinsicht werden wir nun oft Veranlassung finden, uns von dem Urtheile des Herrn Verfassers zu entfernen. Da derselbe aber mit seltner Unbefangenheit zu verhüten gewußt hat, daß die Reinheit seiner historischen Darstellung nicht darunter litte, so steht dieß unserer Absicht beym Gebrauche dieses Lehrbuchs nicht im Wege; vielmehr liegt darin eine Aufforderung mehr, es nirgend bey einer bloß äußern, gedächtnißmäßigen Auffassung des Ueberlieferten bewenden zu lassen; und meine Leser gewinnen dadurch, zumal da auch De Wette seine Ansichten in andern bekannten Werken*) ausführlicher entwickelt hat, den nicht unbedeutenden Vortheil, verschiedene Versuche der Zurückführung der Kirchenlehre auf Das, was im Wesen des Christlichen und des religiösen Bewußtseyns überhaupt liegt, mit einander vergle-

*) Ueber Religion und Theologie. Zweyte Aufl. Berl., 1821. — Theodor, oder des Zweiflers Weihe. 2 Thle. Berl., 1822. — Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben. Berl., 1827.

chen, und auf der einen Seite bemerken zu können, wie auch bey abweichenden Ueberzeugungen doch ſchon die gemeinſchaftliche Achtung gegen das Chriſtenthum in ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung einen Vereinigungspunct abgiebt, wobey gemeinſchaftliche Bemühungen um Vervollkommnung des öffentlichen Lehrbegriffs möglich ſind, während ſie auf der andern Seite dadurch veranlaßt werden mögen, für ſich die Unterſuchung, wozu ich ſie anzuregen wünſchte, fortzuſetzen und bey ſich auszumachen, bey welcher Art und Methode der Darſtellung das Eigenthümliche der kirchlichen Dogmen am beßten erklärt, und die Anſprüche des gläubigen Gemüths, wie das Bedürfniß der wiſſenſchaftlichen Aneignung am meiſten befriedigt werden.

Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung.

Indem wir den Begriff der evangeliſch-lutheriſchen Dogmatik und die bey ihrer Darſtellung zu nehmenden Rückſichten aus dem Geſichtspuncte ihres Verhältniſſes zum Weſen der Religion und zum theologiſchen Studium erläuterten, hat ſich zugleich ergeben, daß ſie in weſentlichen Beziehungen zu geſchichtlichen Ereigniſſen und Zuſtänden ſteht, die ihre Geſtalt nach Inhalt und Form bedingen. Und zwar erhellt aus dem zwiefachen Urſprunge des Dogma, aus dem unmittelbaren Leben und Bewußtſeyn des Chriſten, und aus der Reflexion über dasſelbe, daß auch die Dogmatik durch Zweyerley bedingt ſeyn wird, durch die geſchichtliche Entwickelung und Geſtaltung des Chriſtlichen Lebens und Bewußtſeyns ſelbſt, und durch die Art, wie es verſucht und gelungen iſt, es reflectirend in wiſſenſchaftlich beſtimmte und zuſammenhängende Sätze zu faſſen. Um nun auch von dieſer Seite nicht unvorbereitet an die Darſtellung ſelbſt zu gehen, müſſen wir es zweckmäßig finden, wenn unſer Lehrbuch ihr eine zwiefache hiſtoriſche Einleitung voranſchickt, §. 1—12 einen Ueberblick der Fortbildung des Chriſtenthums bis auf unſere Zeiten, dann §. 13—19 einen Grundriß der Geſchichte der Dogmatik.

I. Ueberſicht der Fortbildung des Chriſtenthums bis auf unſere Zeiten.

Bey dieſer Ueberſicht kömmt vorzüglich der große Gegenſatz in Betracht, der ſich vollendete, da ſich unſere Kirche einer andern gegenüber als beſondere Kirche conſtituirte, weßhalb, ohne denſelben begriffen zu haben, das Eigenthümliche und Unterſcheidende unſerer Glaubenslehre nicht klar erkannt werden kann: der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus. Daher zerfällt dieſer Theil der Einleitung wieder in zwey Abſchnitte, von denen der erſte, §. 1—7, die Ausbildung des Katholicismus, der zweyte, §. 8—12, die des Proteſtantismus zum Gegenſtande hat.

Beyde werden gewöhnlich zu ſehr bloß als der Zeit nach auf einander folgende Geſtaltungen des Chriſtlichen Lebens betrachtet, gleich als wenn das Chriſtenthum ſich erſt ganz in der Form des Katholicismus ausgebildet, dann aber erſt für einen Theil der Kirche die Form des Proteſtantismus angenommen hätte. Man kann aber auch ſagen, daß der Katholicismus nur mit dem Proteſtantismus zugleich entſtanden und zur Vollendung gediehen ſey, eine Anſicht, die ſich, namentlich was den Lehrbegriff angeht, ſtreng hiſtoriſch begründen ließe. Unter den Kirchenlehrern vor der Reformation wird man, ſowohl was ihre Denkweiſe im Ganzen, als was einzelne Lehrmeinungen derſelben betrifft, freylich viele, und im Fortgange der Zeit immer mehrere finden, die überwiegend zum katholiſchen, aber auch nicht wenige, die mehr zum proteſtantiſchen Glaubensſyſteme, wie ſie ſich ſpäter entwickelt haben, hinneigen; viele, und vielleicht die meiſten, die wenigſtens in manchen Puncten unentſchieden zwiſchen beyden ſchwanken. Daher betrachteten auch die Reformatoren z. B. noch auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 nicht mit Unrecht ihre Sache als einen Kampf nicht gegen die katholiſche Kirche, ſondern gegen eine Partey in der katholiſchen Kirche, und waren der Meinung, welche Lehre die ächte katho-

lische sey, müsse noch erst auf einem freyen gemeinen Christlichen Concile ausgemacht werden, indem sie für ihre Grundsätze nicht verächtliche Gewährsmänner unter den angesehensten Kirchenvätern und Theologen anzuführen wußten*). Freylich suchten die Gegner eine andere Stellung zu behaupten; aber unleugbar ist es doch, daß die unterscheidenden Lehrsätze des Katholicismus erst zu Trident, und zwar mit der bestimmtesten Beziehung auf den protestantischen Lehrbegriff festgesetzt wurden. — Indeß giebt es allerdings eine Periode, die überwiegend die Richtung des Katholicismus verfolgte, und auf sie folgte eine andere, in der für einen Theil der Kirche die entgegengesetzte Richtung eintrat. Nur darf man die Sache nicht ausschließlich bloß von dieser Seite darstellen, wobey die Katholiken gewissermaßen Recht hätten, wenn sie die Reformation für eine Neuerung ausgeben, ihre Partey aber für die bis dahin allgemein anerkannte Christliche Kirche selbst, während die Protestanten dadurch auf die nicht sehr erfreuliche Ansicht gekommen sind, als biete die Geschichte des Christenthums bey weitem die längste Zeit seines Bestehens hindurch nur ein Bild fortschreitenden Verfalles dar, aus welchem es endlich erst im sechzehnten Jahrhunderte für einen Theil seiner Bekenner wieder auferstanden sey.

A. Katholicismus.

Wenn wir die Ausbildung des Katholicismus zu schildern unternehmen, so ist unsere Absicht nicht auf eine auch nur in ihren Hauptzügen vollständige Geschichte der Umstände und Veränderungen gerichtet, wodurch die katholische Kirche und Lehre bis zu dem Grade der Entwickelung oder der Verderbniß fortschritt, wo sich unsere Kirche von ihr lossagen mußte, sondern nur auf eine historisch-genetische Darstellung der katholischen Richtung selbst, die uns in den Stand setzen soll, den bestehenden Gegensatz richtig aufzufassen. Auch beschränken wir uns dabey natürlich auf das Allerwesentlichste, so viel als hinreicht,

*) Vergl. des Flacius catalogum testium veritatis.

um uns dieſelbe nach ihren Principien und in ihren nächſten Folgen zu veranſchaulichen.

§. 1.

Es lag in der Natur und Beſtimmung des Chriſtenthums, daß es ſich von Anfang an nur im Kampfe gegen die Welt, gegen Sünde und Irrthum behaupten konnte. Schwerer und gefährlicher, als der Widerſtand gegen äußere Feinde, waren aber jene innern Kämpfe, die es gleichſam auf ſeinem eignen Boden zu beſtehen hatte, wenn das Unvollkommene, Falſche, Böſe, wenn die Finſterniß, die durch die Kirche beſiegt und verdrängt werden ſollte, unter dem Scheine des Lichtes in ihr ſelber Eingang zu finden und ihre Sitten oder Lehren zu entſtellen drohte. In dem gemeinſchaftlichen Streben, ſich von ſolchen Entſtellungen des Chriſtlichen Glaubens frey zu erhalten und ſie aus ihrem Schooße zu verbannen, bildete ſich zuerſt eine katholiſche Kirche im Gegenſatze gegen die von ihr bekämpften häretiſchen Parteyen; und in dieſem Urſprunge liegt an ſich ſo wenig etwas zu Tadelndes, daß er vielmehr als die Bedingung erſcheint, ohne die das wahre Chriſtenthum nicht hätte erhalten und fortgepflanzt werden können.

Der Gegenſatz des Katholiſchen und Häretiſchen, wie er ſich in den beyden erſten Jahrhunderten entwickelt, läßt ſich auf verſchiedene Weiſe auffaſſen. Unſer Lehrbuch ſtellt ihn als einen Gegenſatz theils des Hiſtoriſchen und des Unhiſtoriſchen oder Rationaliſtiſchen, theils des Geiſtes und des Buchſtabens, der freyen Selbſtſtändigkeit und der engherzigen Befangenheit dar; allerdings der angemeſſenſte Geſichtspunct, inwiefern hier auf jene wichtige und ſchwierige Aufgabe hingedeutet werden ſoll, welche die katholiſche Kirche zu löſen hatte, und woran ſie ſpäter ſcheiterte, nämlich die Freyheit zu achten, ohne ſie in Willkühr ausarten zu laſſen, und den hiſtoriſchen Zuſammenhang aufrecht zu halten, ohne die Selbſtſtändigkeit zu beſchränken. So lange die Kirche ſich bemühte, in dieſer Hinſicht nur Dasjenige zu behaupten, was im Charakter des Chriſtenthums ſelber lag, kann ſie kein Vorwurf treffen.

Das Chriſtenthum iſt keine bloße Speculation, es ruht auf dem Boden der Geſchichte. Es ſind Thatſachen göttlicher Offenbarung, die ſeine Grundlage ausmachen; es bezieht ſich durchweg auf die Perſon und die Wirkſamkeit ſeines Stifters, deſſen Leben und Lehre in feſt beſtimmten Umriſſen hiſtoriſch überliefert iſt. Es ſchließt ſich ferner ſeiner ganzen Erſcheinung nach an diejenige geſchichtliche Geſtaltung des religiöſen Lebens an, aus deren Mitte es hervorging. Der Moſaismus war die Vorſchule des Chriſtenthums; die Propheten hatten den Meſſias verkündet, der Chriſtus war und ſeyn wollte; die Grundideen der Iſraelitiſchen Theokratie lebten, nur zu einer höhern Bedeutung verklärt, in ſeiner Stiftung fort; ſeine Religion war der Beſchluß der Reihe göttlicher Offenbarungen, die im Alten Teſtamente niedergelegt ſind. Wie viel dieß beytrug, um dem Chriſtenthume Eingang zu verſchaffen und ſein Beſtehen zu ſichern, beſonders im Anfange, ſo lange es noch keine eigne Geſchichte hatte, zeigt das Beyſpiel ſo mancher ſeiner Bekenner, von denen wir wiſſen, daß ſie durch Leſen des Alten Teſtaments für Chriſti Lehre gewonnen wurden, zeigt der Gebrauch, der von demſelben ſowohl zur Erbauung der Gemeine, als zur Vertheidigung der Kirche gegen ihre Feinde gemacht wurde. Und iſt es nicht noch immer am meiſten die einfache evangeliſche Erzählung von Chriſti Leben, die den Sinn der Heiden für ſeine Lehre öffnet?

Auf der andern Seite war aber das Chriſtenthum keine bloße Entwickelung des Judenthums, es war eine neue, höhere Stufe des religiöſen Bewußtſeyns, eine neue Schöpfung, wodurch das Alte, als ſchwach und untüchtig, aufgehoben werden ſollte. Die Juden waren nicht weniger, als die Heiden, der wahren Erlöſung und Verſöhnung bedürftig, und konnten ſie nur in einer neuen, höheren Gemeinſchaft finden, die, beyde begreifend, Himmel und Erde unter einem Haupte vereinigte. Der Kleinere im Reiche Chriſti ſollte größer ſeyn, als der, der keinem der Propheten nachſtand; denn was dieſe auch gezeugt und verkündigt hatten, offenbar geworden war doch erſt jetzt das Geheimniß des göttlichen Rathſchluſſes, und wer durch den

Geist zur Freyheit der Kinder Gottes erhoben war, war dadurch abgestorben der alten Knechtschaft des Gesetzes. Selbst Christus sollte von seinen Bekennern nicht bloß erkannt werden nach dem Fleische, sondern als der Herr im Himmel, der, um auch sie über alles Irdische zu erheben, seinen heiligen Geist in ihr Herz sendete, den Führer zu aller Wahrheit; nicht bey seiner leiblichen Erscheinung, bey dem Buchstaben seiner Lehre und Geschichte sollte das Christliche Bewußtseyn stehen bleiben, es sollte zu einem tieferen, eigenthümlichen Leben erregt werden. Denn das Christenthum will den Menschen nicht wieder in die Schranken äußerer Gebote und Lehren einschließen, es will ihn in seinem Innern ergreifen und umwandeln, so daß er keiner äußern Norm bedarf, sondern, — das ist wenigstens das Ziel, dem es uns entgegenführt, — aus sich selber das Wahre erkennt und das Rechte übt. (Hebr. VIII, 11.)

Das zwiefache Verhältniß des Christenthums zum Judenthume, von dessen richtiger Auffassung damals jenes Gleichgewicht in der Schätzung des Innern und Aeußern abhängig zu seyn schien, ohne welches ein einseitiger religiöser Materialismus oder Idealismus, wie ein neuerer Schriftsteller treffend bemerkt, sich nur in die Schalen des wahren Christenthums theilen, und die darin enthaltene Perle verlieren, — finden wir am klarsten in den Briefen des Apostels Paulus ausgesprochen, der bey dem Berufe, wozu der Herr ihn ausersehn und ausgerüstet hatte, dasselbe nicht nur sich und denen, die seine mündliche Verkündigung hörten, zu entwickeln, sondern auch sich schriftlich darüber zu erklären Veranlassung fand, wodurch er auch der Folgezeit den Weg zur Wahrheit zeigte. Wollen wir deßhalb seine Lehre Pauliniſches Christenthum, eine von Paulus aufgestellte Form des Christenthums nennen: so müssen wir uns doch hüten, theils, Paulus den andern Aposteln entgegenzusetzen, — denn lehren Johannes, Petrus, selbst Jacobus (um nicht von dem Verfasser des Briefes an die Hebräer *) zu reden) in dieser Hinsicht

*) Barnabas? — Denn, so gewiß es ist, daß der Verfasser des uns unter des Barnabas Namen erhaltenen Briefes den Brief an die Hebräer

etwas Anderes? — theils ihn für mehr zu halten, als wofür er selbst gehalten werden will, einen der Haushalter, einen der Pflanzer, eins der Werkzeuge, wodurch Christus sich vollkommener offenbaren wollte, der nur auf dem Grunde bauen wollte, welcher gelegt war, und der nichts zu wissen glaubte, als den Gekreuzigten. Der selbstständige Geist, mit dem wir ihn reden und wirken sehen, was war er, als der Geist Christi, der ihn, den vormals in pharisäischen Satzungen Befangenen, frey, und den nur mit Furcht und Zittern Auftretenden im Bewußtseyn seiner Gnade sicher machte? Und was war der ächt historische Geist, in dem er verfuhr, als die Frucht des erleuchteten Sinnes, womit er den Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen in der Tiefe erfaßte, d. h. desselben Geistes, der sich in denen, die früher von ihm getrieben redeten (1. Petr. I, 11, 12; 2. Petr. I, 21), wiedererkennt? So ist denn auch die von ihm aufgestellte Form des Christenthums nichts Anderes, als die, welche das Christenthum nach seinem innern Wesen und unter Gottes Leitung, allerdings auch durch ihn, als durch ein ausgezeichnetes Werkzeug der göttlichen Ab-

---

nicht geschrieben haben kann, so gewichtig scheint die aus Tertullian erhellende alte Tradition, sobald man sich überzeugt hat, daß jener Brief von dem bekannten Freunde und Gefährten Pauli nicht ist; und dieß scheint mir schon nach jener einen Stelle nicht möglich, wo er die Apostel als die allergrößten Sünder bezeichnet, mit einer rhetorischen Uebertreibung, die nicht aus der Feder eines persönlichen Bekannten und Freundes der Apostel kommen konnte. Dagegen dürfte der Umstand, daß man eine solche bis zum Ueberdrusse allegorisirende Schrift gerade dem Barnabas unterschob, darauf hindeuten, daß man auch sonst Grund hatte, dieß für seine Manier zu halten; und konnte dazu nicht der Brief an die Hebräer Veranlassung geben? Stimmt nicht der oft bemerkte Alexandrinische Ton desselben zum Vaterlande, und die Beziehung auf den Jüdischen Cultus zur Levitischen Abstammung des Barnabas? (Vergl. die weitere Ausführung von Hrn. Dr. Ullmann in den theol. Studien und Kritiken, Bd. I. S. 388 u. f. Unter den Gegengründen scheint mir der bedeutendste, doch nicht ganz entscheidende, der zu seyn, der aus II, 3 hergenommen werden kann, inwiefern diese Stelle auf einen Verfasser, der einer späteren Generation angehörte, zu deuten scheint.)

fichten, in den Gemüthern annehmen ſollte; ſonſt könnte ja auch nicht mit Recht geſagt werden, es ſey für die Erhaltung des Chriſtenthums entſcheidend geweſen, daß ſie in der Kirche herrſchend blieb.

Es iſt nun bekannt, daß Pauli Lehre von der Aufhebung des Moſaiſchen Geſetzes für's erſte nur unter den Chriſten, die vormals Heiden geweſen waren, vollen Eingang fand, während die ehemaligen Juden ſich fortdauernd an das Geſetz gebunden hielten. Zwiſchen beyden beſtand ein Verhältniß gegenſeitiger Anerkennung; denn Paulus hatte nichts dagegen, wenn der geborne Jude das Geſetz beobachtete, ja, er that es ſelbſt; und neben den Apoſteln waren es ja zugleich auch die Aelteſten und die Brüder der Gemeinde in Jeruſalem, welche die Chriſten unter den Heiden von der Laſt des Geſetzes freygeſprochen hatten; doch gab es allerdings einen unverkennbaren Gegenſatz der freyeren Anſicht, die man, unter den angegebenen Beſchränkungen, von Paulus benennen mag, und der judaiſirenden, alſo des Pauliniſchen und des Judenchriſtenthums. Letzteres war für die Juden, als Eiferer für das Geſetz, eine nothwendige Uebergangsſtufe, gerechtfertigt durch das Beyſpiel Chriſti, der, geboren unter dem Geſetze, um die, welche unter dem Geſetze ſtanden, frey zu machen, doch ſelbſt das Geſetz hielt. Es war aber nur Uebergangsſtufe. Es mußte ſich bald entſcheiden, was den Sieg davontragen ſollte, der neue Geiſt, oder der alte Buchſtabe; wenn jener, ſo mußte die Bedeutung des Geſetzes fallen, wenn dieſer, Chriſti. Der Untergang des Jüdiſchen Tempels mit ſeinem Cultus, beſonders da durch die Kataſtrophe des Bar Cochba auch die letzte Hoffnung einer Wiederherſtellung verſchwunden und den Juden ſelbſt der Zugang zu Jeruſalem verſagt war, brachte eine Scheidung zwiſchen denen, die den einen und die den andern Weg einſchlugen, hervor. Die größere Zahl der Chriſten in Paläſtina finden wir ſpäter mit den übrigen in gleicher Anerkennung des Glaubens an Chriſtum, als des einzigen Wegs zur Seligkeit, vereinigt. Bey einer kleinern Zahl ſiegte der Materialismus, der den Buchſtaben nicht fahren laſſen

wollte, und, wie Paulus es einſt den Galatern erklärte, (Gal. V, 4), in demſelben Maaße Chriſtum verlor, als er das Geſetz feſtzuhalten ſich beeiferte. Dieß war die Secte oder die Secten der Ebioniten und Nazarener, die ſich den Gegenden Paläſtinas und Syriens noch lange erhielten, doch ſchwach und ohne merklichen Einfluß auf die übrige Kirche. Hätten ſie die Oberhand gewinnen können, ſo wäre das Chriſtenthum nichts Anderes geworden, als eine der vielen Jüdiſchen Secten, welche die Zeit in Vergeſſenheit begraben hat. — Auch von dem Reſte des Jüdiſchen Materialismus, der ſich in der Anſicht von Chriſti meſſianiſcher Beſtimmung, die unter dem Namen des Chiliasmus bekannt iſt, noch eine Zeit lang in der katholiſchen Kirche ſelbſt erhielt, machte ſich dieſe allmählig, und, wenn man nicht die Montaniſtiſchen Streitigkeiten hierher ziehen will, in der Stille frey.

Heftiger und von größerem Einfluſſe auf die Ausbildung der katholiſchen Kirche war der Kampf gegen die Gnoſtiker. Anhänger einer orientaliſchen Theoſophie, die, ältern Urſprungs, als das Chriſtenthum, und auf ganz andern, ja entgegengeſetzten Grundanſchauungen beruhend, gewiſſermaßen nur zufällig und vorübergehend mit ihm in Berührung kam, waren ſie weit entfernt, ihre theoſophiſchen Dichtungen oder Speculationen der einfachen klaren Lehre des hiſtoriſchen Chriſtenthums unterzuordnen, ſondern überließen dieſe der vermeintlich unmündigen und irdiſch geſinnten Menge, über welche ſie ſich durch ihre Gnoſis zu erheben glaubten. Die Thatſachen der Offenbarung mußten ſich ihrer Religionsphiloſophie bequemen, mußten ſich ihren Theogonieen und Kosmogonieen, ihren Theorieen von dem Läuterungsproceſſe der Welt und der Zurückführung der in ihr gebundenen Lichtelemente zu ihrem Urſprunge einreihen laſſen. Im Dienſte philoſophiſcher Vorausſetzungen ward die Deutung der heiligen Geſchichte und ihrer Urkunden Sache der gewaltſamſten Willkühr, wodurch nicht nur der Zuſammenhang der Chriſtlichen und der vorchriſtlichen Offenbarung zerſtört ward, indem ſie letztere von einem andern, unvollkommneren, das Urweſen ſelbſt nicht erken-

nenden, wohl gar von ihm abtrünnigen Wesen ableiteten, sondern die auch die historische Wahrheit selbst der menschlichen Erscheinung Christi nicht schonte, sey es, daß sie Jesu Person und Leben von dem Seyn und der Wirksamkeit des eigentlichen himmlischen Erlösers bloß trennten, oder sie ganz und gar in Schein verwandelten; wie denn, nach Irenäus, Anhänger des Basilides zu behaupten wagten, der sey noch ein Knecht der niedern Geister, der den Gekreuzigten bekenne! — Mit Recht bezeichnet daher De Wette den Gnosticismus als unhistorisch, weil er den geschichtlichen Charakter des Christenthums verkannte und verleugnete; als rationalistisch, weil er eine Lehre an die Stelle setzte, die nur in dem Streben der menschlichen Vernunft, durch sich selbst die Räthsel der Welt zu begreifen, ihre Haltung finden konnte; als ein Extrem des Paulinischen Christenthums, weil er zwar, wie der Apostel, (auf den sich die Gnostiker gern beriefen, wie die Ebioniten ihn fortdauernd befehdeten), die Erhabenheit der Christlichen Offenbarung über die Mosaische und die nunmehrige Ungültigkeit des Gesetzes erkannte, aber nicht, inwiefern sie des Gesetzes Erfüllung war, und diejenigen Güter wirklich darbot, die das Gesetz nur wie im Schatten hatte andeuten sollen, sondern indem er es ihr nach Wesen und Ursprung völlig entgegensetzte; weil er sich zwar, wie Paulus, das Christenthum nicht bloß als äußere Ueberlieferung, sondern als innere Anregung aneignen zu wollen schien, und sich von der Herrschaft des bloßen Buchstabens lossagte, aber nicht, um mit demüthigem Herzen den sich darin offenbarenden Geist auf sich wirken zu lassen, und durch ihn zur wahren Freyheit erhoben zu werden, sondern um ihm die selbsterſonnenen Gedanken einer hochmüthigen Weisheit unterzuschieben, der die Einfalt des Evangeliums ein Aergerniß und eine Thorheit ist. Hätte der Gnosticismus die Oberhand gewinnen können, so würde das Christenthum seine historische Haltung verloren haben, würde in den Wechsel menschlicher Speculationen hineingezogen, und am Ende von diesen als ein fremdartiger, nie ganz zu assimilirender Stoff wieder ausgestoßen worden seyn. Wie verschieden war

ohnehin nicht die Stellung und Bedeutung, welche die vielfältig getheilten gnoſtiſchen Schulen dem Chriſtenthume anwieſen? Wie unkenntlich zeigt ſich die etwanige urſprüngliche Grundlage Johanneiſcher Geſchichte und Lehre in der Gnoſis der Zabier? Und wie leicht mußte es dem Gnoſticismus werden, und ward es ihm wirklich, jede andere Erſcheinung auf dem religiöſen Gebiete ſtatt des Chriſtenthums in ſich aufzunehmen?

Indem ſich alſo die katholiſche Kirche von den Ebioniten losſagte und die Gnoſtiker ausſchloß, erſcheint ſie als Beſchützerin der Selbſtſtändigkeit des Chriſtenthums gegen die Einen, und als Vertheidigerin ſeines wahren hiſtoriſchen Weſens gegen die Andern*).

§. 2.

Woher aber ſie ſelbſt, dieſe katholiſche Kirche, deren Idee wir bald ſo mächtig werden, die wir mit ſo vieler Stetigkeit und Conſequenz dahin ſtreben ſehen, ſie auch äußerlich geltend zu machen, bis Lehre, Cultus und Verfaſſung ſo ausgeprägt ſind, daß ſie nur ſie in ihrer Allgewalt darſtellen zu ſollen ſcheinen?

Mit dem Begriffe der Häreſis, der abweichenden, getrennten Meinung oder Partey, mußte ſich zugleich auch ſein Correlat, der Begriff eines im Glauben einſtimmigen und zuſammenhaltenden Ganzen, einer katholiſchen (allgemeinen) Kirche entwickeln. Man kann nur fragen, warum wurde überhaupt der

*) So wenig es hier die Abſicht ſeyn konnte, den Ebionitismus und Gnoſticismus nach allen ihren Seiten erſchöpfend darzuſtellen, ſo wenig konnte auch auf ihre verſchiedenen Modificationen Rückſicht genommen werden, obwohl ſich in Marcions Gnoſis ein ganz anderer Geiſt ausſpricht, als in der des Valentinus, und nicht nur die Nazarener von den Ebioniten, ſondern dieſe auch wieder unter ſich ſo vielfältig von einander ſcheinen abgewichen zu ſeyn, daß unſere Schilderung ſie keineswegs alle auf gleiche Weiſe trifft. — Vergl. auch über Letztere Neanders Entwickelung der gnoſtiſchen Syſteme, in der Beylage über die Clementiniſchen Homilien, und ſeine Geſchichte der chriſtl. Rel. und Kirche, Th. 1. Abſchn. 4; S. 612 u. f.

Gegenſatz des dem Weſen des Chriſtenthums Entſprechenden und Widerſprechenden unter dieſe Begriffe, des Häretiſchen und Katholiſchen, ſubſumirt?

Dieß kann nur geſchehen ſeyn, inwiefern dabey nicht bloß die Rückſicht auf Chriſtliches und Unchriſtliches obwaltete, ſondern zugleich auch die Rückſicht auf die Gemeinſchaft. Dieß hatte aber wieder ſeinen Grund, theils in einer mit dem Chriſtenthume ſelbſt gegebenen Idee, theils in der Art, wie der Kampf gegen häretiſche Meinungen und Parteyen geführt ward.

Der apoſtoliſchen Lehre gemäß betrachteten ſich die Chriſten der Welt gegenüber von Anfang an als ein Volk Gottes, verbunden, wenn auch noch nicht durch äußere Verfaſſungsformen, ſo doch durch einen Geiſt, einen Herrn, eine Taufe, einen Glauben, und das allumfaſſende Band der Liebe. Nothwendig äußerte dieſe Idee auch von Anfang an einen praktiſchen Einfluß, theils in der Ausbildung einer geregelten Gemeindeverfaſſung, theils in der gegenſeitigen Theilnahme der verſchiedenen Gemeinden an einander, theils in dem Beſtreben, ſich von der Anſteckung der Welt, von Sünde und Irrthum rein zu erhalten. Mußte nun Letzteres die Ausſchließung Derjenigen herbeyführen, die in Leben oder Glauben den Geiſt des Herrn zu verleugnen ſchienen, und bot das Erſte die Mittel dar, ſie in der einzelnen Gemeinde zur Ausführung zu bringen: ſo verhinderte das Zweyte, daß ihre Folgen nicht auf die einzelne Gemeinde beſchränkt blieben; der Beſchluß, den ſie nicht ohne das Bewußtſeyn faſſen konnte, im Namen Aller zu handeln, die, von demſelben Geiſte beſeelt, mit ihr zuſammen jenen einen großen Leib des Herrn ausmachten, mußte auch von den übrigen Gemeinden geachtet werden; und bey dem lebendigen Verkehre, den eine immer rege Theilnahme unter ihnen erhielt, mußte es bald zur Verſtändigung über die Grundlage der gemeinſamen Chriſtlichen und katholiſchen Lehre kommen, als deren erſte Frucht wir vielleicht das apoſtoliſche Symbolum anſehen dürfen.

Hierzu kam das Bedürfniß der Polemik. Worauf ſollte man ſich ſtützen bey der Bekämpfung unchriſtlicher Religionsan-

ſichten? — Wir fragen nicht, wovon ſollte ſie ausgehen? Ausgehen mußte ſie von einem richtigen Gefühle für das Chriſtliche, von dem in den Gemeinden lebendigen Chriſtlichen Geiſte. Dieß iſt aber etwas, worauf man ſich, einem Gegner gegenüber, nicht berufen kann. — Wir ſind gewohnt, an die heilige Schrift zu denken, als woraus ſich das Wahre müſſe beweiſen, das Falſche widerlegen laſſen. Damals aber war theils der Kanon noch nicht mit allgemeiner Uebereinſtimmung feſtgeſetzt, theils griff bekanntlich die Schrift überhaupt noch nicht ſo in's Leben ein, wie jetzt; nicht Schrift, ſondern unmittelbare lebendige Lehre hatte die Kirche gegründet und pflanzte das Chriſtenthum fort. Es blieb alſo nichts übrig, als ſich auf die gemeinſchaftliche, von den Apoſteln empfangene, treu überlieferte Lehre aller oder der angeſehenſten Gemeinden zu berufen. Dieß ſind die Waffen, von denen wir die älteſten Bekämpfer häretiſcher, namentlich gnoſtiſcher Lehrmeinungen, einen Irenäus und Tertullian, Gebrauch machen ſehen; und je heftiger der Streit, je größer die Gefahr, um ſo dringender erſchien die Nothwendigkeit, ſich an einander anzuſchließen, und durch Vereinigung die Kraft des Widerſtandes zu vermehren.

Darnach ſcheint es nichts hiſtoriſch Unbegreifliches zu haben, wenn wir den Begriff einer alle wahrhaft Chriſtlichen Gemeinden umfaſſenden Glaubensgemeinſchaft ſich bilden ſehen; der Keim desſelben lag in der Lehre der Apoſtel, der Anlaß zu ſeiner Entfaltung in bekannten Umſtänden. Auch kann die wirkliche Uebereinſtimmung in den Hauptpuncten des Glaubens uns nicht befremden; war ja doch die urſprüngliche Chriſtliche Lehre im Weſentlichen nur eine; war doch weder der Geiſt des Chriſtenthums ſo ohnmächtig, noch die Bedingungen, unter denen er ſich darſtellte, ſo ungleichartig, noch die Zeit, von der wir reden, von der des Urſprungs ſo entfernt, daß, bey der beſtändigen Verbindung der Gemeinden unter einander, bedeutende Verſchiedenheiten hätten entſtehen müſſen. Schwerlich bedarf es alſo, um den Urſprung der katholiſchen Kirche zu erklären, ſolcher Hypotheſen, wie z. B. die einer Verabredung zwiſchen Anicetus

und Polycarpus, die, selbst wenn sie erweislich wäre, doch nur ein einzelnes Moment in der Entwickelungsgeschichte, nicht den Entstehungsgrund einer Erscheinung von dem Umfange und Einflusse hätte abgeben können.

Die katholische Kirche der ersten Jahrhunderte ist aber keineswegs schon die, welche einen Gegensatz gegen die evangelische bildet. Der Begriff des Katholischen hat auch für uns Gültigkeit, insoweit er mit dem Wesen der Christlichen Kirche zusammenhängt; nur gewisse nähere Bestimmungen dieses Begriffs, nur gewisse Anwendungen, die von ihm gemacht werden, können wir nicht anerkennen. Auch von diesen entdecken wir aber allerdings die ersten Anfänge schon in den ältesten Zeiten. Daher entsteht uns die Aufgabe, zu unterscheiden, inwiefern der Idee und Ausbildung der katholischen Kirche etwas Wahres und Richtiges zum Grunde lag, inwiefern sie aber zugleich auch schon die Keime des Falschen und Verkehrten enthielt, wogegen wir später in Opposition treten mußten.

Das Wahre und Richtige führt De Wette auf die beyden Grundsätze zurück: die Wahrheit ist nur eine, — woraus folgt, daß die Kirche, inwiefern sie die Sache der Wahrheit versicht, von mehrern entgegengesetzten Meinungen nur eine zulassen, die andern ausschließen muß; — und: die Wahrheit liegt nur auf der von Christus und den Aposteln vorgezeichneten Bahn, — wodurch, obgleich nicht ganz bestimmt, die Kriterien der einen wahren Meinung angedeutet werden. — Als falsche Nebenbestimmungen dieser Grundsätze bezeichnet er es aber, wenn man meinte, um die Wahrheit nicht zu verlieren, dürfe man sich von der Meinung der durch die Bischöfe zusammengehaltenen Kirche nicht entfernen, und wenn man, um von der Bahn Christi und der Apostel nicht abzuweichen, auf die von den Aposteln her durch die Bischöfe überlieferte Tradition verwies.

In Ansehung des Ersten können wir dem Lehrbuche nicht

ganz beyſtimmen. Erſtlich ſcheint es in kirchlichen Dingen weder ein durchaus richtiger, noch ein praktiſch zuträglicher Grundſatz, daß von verſchiedenen Anſichten nur eine die wahre ſey. Nicht durchaus richtig, weil, wie wir geſehen haben, dogmatiſche Lehrſätze nicht als rein-wiſſenſchaftliche beurtheilt werden, und, wenn ſie auch verſchieden ſind, doch, worauf es hier allein ankömmt, dasſelbe Chriſtliche Grundbewußtſeyn, vielleicht nur von verſchiedenen Seiten, ausdrücken können. Nicht praktiſch zuträglich, weil er unvermeidlich dahin führt, daß die Kirche, um keinen Irrthum in ſich aufkommen zu laſſen, bey jeder, auch einer bloßen Schulſtreitigkeit, Partey nimmt, neue Glaubensnormen aufſtellt, und den vermeintlich allein wahren Glauben dermaßen umzäunt, daß alle freye Bewegung aufhören muß. Dieſe Erfahrung hat unſere Kirche nicht weniger gemacht, als die Römiſche. — Zweytens wird dadurch auch nicht erſchöpft, was in dem Streben der erſten Kirche Wahres und Richtiges lag. Iſt der Begriff der Gemeinſchaft ein wirklich Chriſtlicher, auch in der Schrift gegründeter Begriff: giebt es einen heiligen Geiſt, der die Gläubigen zu Chriſtlicher Erkenntniß und Tugend leitet: iſt die Kirche weſentlich eine, nicht nur durch das innere Verhältniß zu dieſem Geiſte und zu Dem, von welchem ſie ihn empfangen hat, ſondern auch in ihrer Erſcheinung: muß nämlich die innere Einheit des Princips auch eine äußere Uebereinſtimmung hervorrufen, wie in Handlungen und Sitten, ſo in Glauben und Lehre: ſo können wir es nicht tadeln, wenn die Kirche nach dieſer Einheit, dieſer Uebereinſtimmung ſtrebte und ſie forderte, wenn ſie weſentliche Abweichungen von der allgemein angenommenen Lehre als ein Zeichen betrachtete, was ihr die Wahrheit der abweichenden Meinungen, die Eigenſchaft ihrer Urheber und hartnäckigen Vertheidiger als wahrer Mitglieder der Kirche Chriſti verdächtig machte. Weder die Idee eines im Glauben einſtimmigen Ganzen, noch das Beſtreben, es wirklich darzuſtellen, iſt an ſich etwas Irriges, ſondern wird es erſt durch die Art, wie es vielleicht realiſirt werden ſoll. — Dieß führt uns auf die Fehler, welche die katholiſche Kirche beging, ihre

Veranlaſſungen und Folgen. Jene waren nach unſerm Lehrbuche von zweyerley Art.

1. Wenn man auch vorausſetzen darf, daß in der Kirche Wahrheit ſey, weil ſie den Geiſt empfangen hat, der ſie zu aller Wahrheit führt (Joh. XVI, 13): ſo iſt dieß doch nicht ſo zu verſtehen, als wenn Alles wahr ſeyn müßte, was ein Beſtandtheil der Kirchenmeinung iſt, und als wenn dem Einzelnen nur obliege, ſie anzunehmen, wie ſie ihm dargeboten wird. Die Kirche beſteht aus Menſchen, die Kirchenmeinung iſt eine menſchliche Meinung; menſchliche Unvollkommenheit, menſchliche Irrthümer werden ihren bedeutenden Antheil daran haben; denn vollkommene Wahrheit iſt, wie vollkommene Tugend, ein Ziel, dem wir immer nachſtreben ſollen, ohne je glauben zu dürfen, es völlig erreicht zu haben. Auch kann die Wahrheit nicht ſo äußerlich hingenommen werden, „als wenn ſie eine Münze wäre", wie der Dichter ſagt; das Wahre ſelbſt iſt nur Demjenigen wahr, dem es durch den Geiſt der Wahrheit zu eigen geworden iſt. Und geſetzt, wir dürften ohne Weiteres für wahr halten, was wirklich Glaube der Kirche, d. h. der durch jenen Geiſt beſeelten Chriſten wäre: iſt denn damit die Meinung der jedesmaligen Repräſentanten der Kirche, oder was ſie für Kirchenglauben erklären, einerley? Es iſt zu wünſchen, daß die Kirche immer nur von Denen repräſentirt und geleitet werden möge, die vom Geiſte Chriſti am meiſten durchdrungen ſind; iſt dieß aber immer der Fall? Irrig iſt es alſo, wenn man den wahren Kirchenglauben mit dem verwechſelt, was nach dem Ausſpruche der Biſchöfe Kirchenglaube ſeyn ſoll, und wenn man verkennt, daß der jedesmalige Kirchenglaube nur ſeinem Grunde nach dem Geiſte des Herrn, ſeiner äußern Darſtellung und Geſtaltung nach aber der Zeit und den Menſchen angehört, die ihn bekennen. Von dieſer Verwechſelung und Verkennung zeigen ſich nun die erſten Spuren ſchon in der früheſten Zeit; denn hatte man auch noch keine Kirchenverſammlungen, Patriarchen, Päpſte im Style der ſpätern Jahrhunderte, ſo wurde es doch früh Ge-

brauch, auf die Kirchenmeinung als ſolche und auf Das, was die Biſchöfe lehrten, zu verweiſen *).

Was auf jene Verwechſelung beſonders Einfluß hatte, war eine früh entſtandene Ueberſchätzung der kirchlichen Gemeinſchaft, nicht bloß als Darſtellung des Chriſtlichen Lebens, ſondern als Bedingung des Heils; eine Ueberſchätzung, die ſich natürlich auch auf die Mittel und Veranſtaltungen erſtreckte, die zur Erhaltung und Befeſtigung des Kirchenverbandes dienen, und allmählig faſt zur Vergötterung geſteigert, die Römiſch-katholiſche Anſicht auf's beſtimmteſte von der evangeliſchen ſcheidet, welche die Einheit mit der Kirche durchaus der Einheit mit dem Evangelium unterordnet. Es iſt bey einer frühern Gelegenheit beyläufig bemerkt worden, daß ſich der Unterſchied der Römiſch-katholiſchen und der proteſtantiſchen Anſicht der Kirche an die beyden Hälften jener Worte des Irenäus anknüpfen laſſe: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei; — ubi spiritus Dei, illic ecclesia. Alle Chriſten müſſen nämlich darin übereinſtimmen, daß das Heil des Chriſten von dem Beſitze jenes innern Princips eines höhern göttlichen Lebens abhänge, welches wir den heiligen Geiſt nennen; daß die Quelle desſelben kein Anderer ſey, als Chriſtus, das Haupt, von welchem aus alle Lebenskraft die Glieder ſeines Leibes, der Kirche, durchſtrömt; daß endlich, die-

*) Bey der Kirche ſoll man z. B. nach Irenäus die Wahrheit ſuchen, denn ſie iſt gleichſam das Behältniß, worin die Apoſtel niedergelegt haben, was zur Wahrheit gehört; nur in ihr ſind die ächten Schriften der Apoſtel und deren richtige Auslegung zu finden; ihre Verkündigung allein iſt wahr und ſicher, und ihr iſt das Licht Gottes anvertraut; daher ſoll man ihre Lehre lieben und annehmen, jede andere aber vermeiden. — Die Briefe des Ignatius fordern, daß Alle der Meinung der Biſchöfe beytreten; der Biſchof mit ſeinem Presbyterium ſey gleich der Cither, nach welcher alle Gemeindeglieder einen gleichſtimmigen Geſang anſtimmen ſollen; Niemand ſoll verſuchen, bloß aus eigner Anſicht zu verfahren, ſondern dem Biſchof folgen, wie Chriſtus ſeinem Vater, und dem Presbyterium, wie den Apoſteln, u. dergl. m. — Bey ſolchen Aeußerungen darf man freylich die ſpeciellen Veranlaſſungen nicht überſehen, wodurch ſie herbeygeführt wurden.

ſen Geiſt empfangen und Glied der Kirche ſeyn, untrennbare Dinge ſind. Ob man aber die Sache mehr ſo anſehen ſoll, daß, wer Glied der Kirche iſt, auch jenen Geiſt von Chriſto empfängt, oder ſo, daß, wer dieſen Geiſt empfängt, dadurch Glied der Kirche wird, darüber können verſchiedene Meinungen ſeyn, und die eine Partey hält ſich mehr an dieſe, die andere an jene. Es iſt aber in ſeinen Folgen gar nicht einerley, ob man ſich vorzugsweiſe durch die Glieder mit dem Haupte, oder durch das Haupt mit den Gliedern verbunden fühlt; ob man, ſich an die Kirche zu wenden, für nothwendiger hält, um dadurch zu Chriſto zu kommen, oder unmittelbar an Chriſtus, um durch ſeinen Geiſt ein lebendiger Stein im Tempel der Kirche zu werden; ob man mehr Gewicht auf die äußere Gemeinſchaft legt, weil man ohne ſie und außer ihr nicht zur Theilnahme an dem Innern gelangen kann, oder auf das Innere, den Geiſt, weil es ohne ihn keine wahre Theilnahme an der Kirche giebt. Offenbar erhält die kirchliche Gemeinſchaft im erſten Falle eine ganz andere Bedeutung, als im zweyten; und von der Richtung, welche die katholiſche Kirche in dieſer Hinſicht von früh an nahm, ging, geſtützt auf den damit zuſammenhängenden Grundſatz, daß außer der Kirche kein Heil ſey, ſowohl der immer höher ſteigende Einfluß der Idee der kirchlichen Einheit, als die zunehmende Strenge in den daraus abgeleiteten Anforderungen an die Kirchenmitglieder aus.

Darauf beruhte es nämlich, wenn man der Uebereinſtimmung mit der Kirchenmeinung ſchon um ihrer ſelbſt willen den höchſten Werth beylegte, und darüber vergaß, was dieſen Werth begründet und bedingt; wenn man ſtrenge Unterordnung unter das Anſehn der Kirche zu einer der erſten Chriſtlichen Pflichten erhob, alles Anſehn der Kirche aber auf die Biſchöfe übertrug, die ihre Einheit repräſentirten, und daher in demſelben Maaße, als ſie im Streite mit Häretikern und Schismatikern mehr geltend gemacht wurde, an Macht und Einfluß gewannen. Beſonders gaben die Novatianiſchen, wie ſpäter auch die Donatiſtiſchen Händel Gelegenheit, den Begriff der durch die Biſchöfe

dargeſtellten Einheit zu entwickeln, und den Gegenſatz nicht nur zwiſchen Clerus und Laien, ſondern auch zwiſchen Biſchöfen und Aelteſten auszubilden, worüber Cyprians Schriften, (namentlich die Schrift de unitate ecclesiae,) manche merkwürdige Aeußerungen enthalten.*) Damals war es noch mehr das Verhältniß der einzelnen Gemeinden zu ihren Biſchöfen, als das der Gemeinden und Biſchöfe zu einander, was eine feſtere Geſtalt und Ordnung gewonnen hatte. In Cyprians Augen ſind die Biſchöfe unter einander gleich **); nur die auf Synoden verſammelten Biſchöfe üben natürlich ein Anſehn, dem ſich der Einzelne unterwerfen muß. Wenn aber ſchon Irenäus der Tradition der Römiſchen Kirche ein vorzügliches Gewicht einräumt, ſo mußte dieß auch zu einem überwiegenden Anſehn des Römiſchen Biſchofs führen; und wie ſich nun die Kirchenverfaſſung auch in Hinſicht der Verhältniſſe der einzelnen Gemeinden und ihrer Vorſteher zu einander beſtimmter ausbildete, wie ſich die Repräſentation und die Regierung der Kirche auf immer wenigere Biſchöfe beſchränkte: ſo mußte ſich gleichmäßig auch die Anſicht von der Befugniß, im Namen der Kirche Anordnungen zu treffen und den wahren Kirchenglauben gültig zu erklären, näher beſtimmen und beſchränken; und ſo war der Fortſchritt bis zur

*) Wer ſich von der Kirche abſondert, iſt nach ihm auch von den Verheißungen des Evangelii getrennt; wer die Kirche Chriſti verläßt, gelangt nicht zu den Belohnungen Chriſti; wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben; wer die Einheit der Kirche nicht bewahrt, bewahrt auch nicht Gottes Geſetz, nicht den Glauben an den Vater und Sohn und die ſelig machende Wahrheit. Wiederum aber iſt der Biſchof in der Kirche und die Kirche in dem Biſchof; wer daher nicht mit dem Biſchof iſt, iſt auch nicht in der Kirche; denn die unter ſich zuſammenhängenden Prieſter ſind der Leim, wodurch die eine katholiſche Kirche zuſammengehalten wird (ep. 68); wie von Chriſto nur eine Kirche gegründet iſt, ſo auch nur ein Episcopat (ep. 56); wie kann der alſo glauben, mit Chriſto zu ſeyn, der es gegen die Prieſter Chriſti hält? u. ſ. w.

**) Pares consortio, jure et honore; die Einheit des Episcopats iſt von der Art, daß jeder Einzelne daran, als an einem gemeinſchaftlichen Beſitzthume, Theil hat.

Lehre von der Unfehlbarkeit des Papſtes als alleinigen Kirchenoberhaupts im Grunde nur eine weitere Anwendung des einmal angenommenen Princips, den Ausſpruch der Repräſentanten der Kirche für Ausſpruch der Kirche, dieſen aber als vollkommene Wahrheit anzuerkennen.

2. Das Anſehn der Kirche in Glaubensſachen gründete ſich zum Theil auf die Vorausſetzung, daß ſie die Lehre der Apoſtel in treuer Ueberlieferung bewahre; wogegen auf der andern Seite auch die Tradition von dem Anſehn der Kirche und der Biſchöfe einen großen Theil des ihrigen entlehnte. Wenn man ſich auf die Tradition berief, ſo empfand man das Bedürfniß, die Kirchenlehre an den Unterricht Chriſti und der Apoſtel anzuknüpfen. Dieß Bedürfniß ſtellen wir ſo wenig in Abrede, daß wir ihm vielmehr das Intereſſe an der kirchlichen Einheit nachſetzen. Denn theils finden wir, daß, ehe die Einheit mit einer gewiſſen Kirchengeſellſchaft einen Werth für uns haben kann, an der Uebereinſtimmung ihrer Lehre mit der Lehre Chriſti und der Apoſtel geprüft werden muß, ob ſie den Geiſt Chriſti hat, alſo eine wahre Kirche iſt; theils flößt unſere geringere Meinung von dem Vermögen der menſchlichen Kräfte uns gegen den Einfluß menſchlicher Meinungen auf die Kirchenlehre ein Mißtrauen ein, was durch die Geſchichte nur zu ſehr gerechtfertigt wird. Um aber den Zuſammenhang mit der Lehre Chriſti und der Apoſtel zu prüfen, verweiſen wir auf die heilige Schrift. Der erſten Kirche lag, wie ſchon erinnert, die mündliche Ueberlieferung näher. An ſich wird Niemand leugnen wollen, daß dieſe eine richtige Erkenntnißquelle ſeyn könne und in vielen Dingen wirklich ſey. Es fragt ſich aber, inwieweit ſie eine zuverläſſige Führerin und Vermittlerin zwiſchen der urſprünglichen Lehre und ihrer ſpätern Geſtaltung ſeyn kann?

Wer einige Jahre mit einem Manne gelebt hat, wird eine Schrift desſelben unſtreitig beſſer verſtehen, als wem Charakter und Sinnesart ihres Verfaſſers fremd iſt; denn jede Schrift iſt nur ein unvollkommener Abdruck von einer gewiſſen Seite des menſchlichen Lebens, aus welchem das Ganze ſchwer conſtruirt,

wogegen sie von dem, der von letzterem eine unmittelbare Anschauung hat, aus dieser weit leichter und vollkommener begriffen werden kann. Etwas Aehnliches gilt in weiterer Ausdehnung. Was Christliches Leben und Denken sey, darüber mußte das von Christo und den Aposteln ausgegangene Leben selbst bessere Auskunft geben, als irgend eine Schrift vermochte; vielmehr setzte eine apostolische Schrift, um wahrhaft verstanden zu werden, das Leben im Christenthume voraus. Insoweit möchte man also der ältesten Kirche nicht Unrecht geben, wenn sie, um das Christliche und Apostolische von seinem Gegentheile zu unterscheiden, von Demjenigen ausging, was sie unmittelbar lebendig in sich fand. In der Hauptsache, in Ansehung des Geistes einer zu beurtheilenden Ansicht, konnte dabey nicht leicht ein Irrthum eintreten, so lange in der Kirche selbst Christi Geist noch lebendig war; woran sollte dieß aber geprüft, wie dem Eindringen eines entgegengesetzten Geistes gewehrt werden?

Außerdem erschöpft dieß so wenig den Begriff der Tradition *), daß man daran wohl kaum bey diesem Worte denkt. Vielmehr ist es dabey meistens auf etwas bloß Aeußerliches, auf bestimmte einzelne Anordnungen oder Lehrsätze abgesehen, die als apostolisch auf Zeugniß der Tradition angenommen werden sollen. Hier ist nun aber Täuschung und Verfälschung so leicht, und ihre Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit wächst mit jeder Generation so sehr, daß man schwer begreifen würde, wie dieß einer Gesellschaft auf die Länge entgehen konnte, wenn nicht dem wankenden Gebäude eine andere Stütze hätte untergestellt werden können. Die Achtung gegen die Tradition war aber nur eine andere Seite der Achtung gegen die Kirchenmeinung; sie wirkte mit dem ganzen Gewichte nicht bloß ihres vermeinten apostolischen Ursprungs, sondern auch der Bischöfe und Gemeinden, die in ihrer Annahme übereinstimmten; und was, historisch betrachtet, dem Zeugnisse der Tradition abging, das sup-

*) Es ist die Ansicht derselben, die in dem geistreichen Aufsatze „über Geist und Wesen des Katholicismus" in der theologischen Quartalschrift von Gratz, Drey, Herbst und Hirscher, Jahrg. 1819, zum Grunde liegt.

plirte die katholiſche Kirche, beſonders die ſpätere, eigentlich Römiſche, durch die Auctorität, die ſie als Kirche zu beſitzen glaubte. Letzteres war der älteſten Kirche noch fremd; ſie betrachtet ſich mehr nur als Depoſitär, und ſucht hiſtoriſche Gründe auf, das Anſehn der Tradition zu ſtützen; ſie verweiſt z. B. auf die Gemeinden, die zu den Apoſteln, als Stiftern oder Lehrern, in näheren Verhältniſſen geſtanden, und in denen die Reihe der Biſchöfe namhaft gemacht werden könne, die ſeit der Apoſtel Zeiten gelebt und für die Fortpflanzung ihrer Lehre Sorge getragen haben. Da aber die mündliche Fortpflanzung bey aller Sorgfalt und Redlichkeit im Einzelnen keine Sicherheit gewähren kann: ſo war es immer ein höchſt mißlicher, oft irre leitender, vielfältig hemmender und in der Folge verderblicher Grundſatz, der die Ueberlieferung zur höchſten Richtſchnur des Glaubens und zum Prüfſteine der Wahrheit erhob. Was konnte nicht durch angebliche Ueberlieferung gerechtfertigt werden, wenn man nur ſie ſelbſt, nicht die hiſtoriſche Kritik über ihre Zuverläſſigkeit befragte?

Nachdem wir auf die einſeitigen und irrigen Grundſätze, wie ſie ſchon früh in der katholiſchen Kirche herrſchend wurden, hingewieſen haben, iſt noch übrig, auf ihre nachtheiligen Folgen aufmerkſam zu machen, die nicht lange ausblieben.

Die erſte dieſer Folgen war zunächſt die Beſchränkung, dann die Unterdrückung der Chriſtlichen Freyheit und Selbſtſtändigkeit. Indem man nicht ſowohl auf die Einheit des Geiſtes, als auf die Uebereinſtimmung in den angenommenen Lehrmeinungen und in den Satzungen der Tradition ſah, erhob ſich auf's neue ein Buchſtabe als Feſſel des geiſtigen Lebens; was ſich frey aus dem Innern entwickeln ſoll, ward hingeſtellt als eine äußere poſitive Norm; die Productivität des Chriſtlichen Geiſtes in Hervorbringung der ſeinem Bedürfniſſe entſprechenden Darſtellungsweiſen wurde gehemmt, die ſelbſtſtändige Reflexion an gegebene Formen gebunden, der Glaube des Einzelnen ward ein Spiegel mehr eines fremden als des eignen Bewußtſeyns, aus welchem er nicht lebendig hervorgegangen war. Und nicht bloß

wurde jeder Einzelne in seinem Ringen nach Wahrheit, in seinem Streben, sich die Lehre des Christenthums als Sache der auf Einsicht gegründeten Ueberzeugung anzueignen, gestört, indem er beständig noch etwas Anderes im Auge haben mußte, als die Wahrheit, wie sie sich ihm nach seiner Fähigkeit und Eigenthümlichkeit kund gab: sondern es warf sich auf diese Weise auch das frühere Geschlecht zum Gesetzgeber und Richter des spätern im Ganzen auf. Denn war einmal die Gültigkeit kirchlicher Lehrbestimmungen ausgesprochen, wie konnten sie, mochten sie auch noch so sehr bloß in den vorübergehenden Bedürfnissen und Zuständen, in der Bildung und Richtung der damaligen Zeit gegründet seyn, den angenommenen Grundsätzen gemäß wieder beseitigt werden? Fuhr man auf demselben Wege fort, so mußten immer neue Bestimmungen entstehen, so mußte der Raum, der noch frey gelassen war für die Verschiedenheit Christlicher Gefühle und Ansichten, immer mehr beschränkt werden, bis endlich Alles dermaßen umschrieben war, daß fortan nur einförmige Wiederholung der überlieferten Formeln möglich blieb. Und wie, wenn nicht bloß die einseitige und vorübergehende Richtung einer gewissen Zeit oder ihrer Wortführer, wenn Täuschung und Irrthum auf die Festsetzungen der Kirche eingewirkt hatten? — Die katholische Kirche mußte mehr und mehr einen Charakter nicht bloß der Unbeweglichkeit, sondern auch der Unverbesserlichkeit annehmen, welcher Diejenigen, die nach einer kräftigern Eigenthümlichkeit ihres Geistes, oder nach ihrer erlangten bessern Einsicht für eine freye und selbstständige Entwickelung ihres religiösen Lebens innerhalb der hergebrachten Schranken keinen Raum finden, in die Nothwendigkeit versetzt, sie zu durchbrechen, wenn nicht etwa ein bequemes Vergessen von der einen oder der andern Seite einen Theil der aufgegebenen Freyheit zurückgiebt*).

*) Man könnte fragen, ob sich nicht Dasselbe auch gegen andere Parteyen sagen ließe, die ihr gesellschaftliches Bestehen, die erkannte Wahrheit und ihren historischen Charakter durch gesetzliche, symbolische Lehrbestimmungen zu sichern suchen? — Allerdings, wenn bey Aufstellung und Handhabung

Eine zweyte Folge war die Scheidung des Clerus und des Laienſtandes, wobey der letztere von ſeinen urſprünglichen Rechten und von dem Antheile, den er anfangs an der Leitung der Gemeindeangelegenheiten nahm, immer mehr verlor, während der erſtere, vorzüglich der Biſchof, ſich mehr und mehr in den Beſitz der ganzen Kirchengewalt ſetzte, und gewiſſermaßen an die Stelle der Prieſter des Alten Teſtaments trat. Wirklich waren dieſe das Vorbild, was man im Auge hatte; ſchon Ignatius vergleicht die Diener der Kirche Chriſti mit den Prieſtern der Juden; bey Cyprian iſt die Bezeichnung mit dem Prieſternamen faſt ſchon gewöhnlich geworden, und er trägt kein Bedenken, die, welche ſich vom Biſchofe trennten, mit Korah, Dathan und Abiram, die ſich gegen Moſes und den Prieſter Aaron die Freyheit zu opfern anmaßten, mit dem König Uſia, der wider die Warnung Aſariä vor dem Herrn räuchern wollte, und mit den Söhnen Aarons, die fremdes Feuer auf den Altar brachten, zuſammenzuſtellen. Da man nämlich anfing, das Heil der Seelen nicht von dem Glauben an Chriſtus allein, ſondern auch von der Verbindung mit der Kirche abhängig zu denken und ſo die Kirche gleichſam Chriſto zu coordiniren, die ganze Würde der Kirche aber auf ihre Vorſteher und Repräſentanten zu übertragen: ſo erhielten dieſe eine Stellung, die ſich kaum noch mit der Chriſtlichen Idee verträgt, daß wir alle dem Herrn im Glauben gleich nahe, und alle durch ihn zu einem prieſterlichen Geſchlechte geheiligt ſind; an ihnen haftete gleichſam ein Theil des Vertrauens, womit der Heilsbedürftige ſich ſeinem Erlöſer naht, und ſie erſchienen als neue Mittelsperſonen *)

derſelben in gleichem Geiſte verfahren wird, wie dieß nur zu oft geſchehen iſt. Doch bleibt immer noch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen einer Kirche, die ſich allein als die katholiſche, jede andere als häretiſch und unchriſtlich betrachtet, und einer ſolchen, die andere neben ſich erkennt, denen Jemand ſich zuwenden mag, wenn er in ihr keine Beruhigung findet. Alle Colliſion zwiſchen den Anſprüchen der individuellen Freyheit und der geſellſchaftlichen Ordnung läßt ſich freylich nicht vermeiden.

*) μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, Constit. apost. II. 25, (überhaupt eine, aber noch nicht die auffallendſte der Stellen, aus denen man

neben unſerm alleinigen Mittler, Chriſtus. Auch fing man ſchon an, wenn auch nur zum Theil noch tropiſch, von einem prieſterlichen Dienſte der Opfer und des Altars zu reden, obgleich es einer ſpätern Zeit vorbehalten blieb, einen förmlichen Opfercultus als die eigenthümliche und weſentlichſte Function des Clerus darzuſtellen. Um ſo leichter gewöhnte man ſich dagegen, den Rang, den die Prieſter in der Jüdiſchen Theokratie eingenommen hatten, den Biſchöfen in der Chriſtlichen Geſellſchaft einzuräumen, und ihre allgemeinen Angelegenheiten, Kirchenordnungen und Kirchenlehre, von ihnen unter ſich verhandelt und entſchieden zu ſehen. —

Wenn nun aber auch die Anfänge des ſpätern (Römiſchen) Katholicismus ſchon in die erſten Zeiten der Kirche fallen, und ſchon jetzt die Maximen durchblickten, die ſpäter zu ſo großen Mißbräuchen und Irrthümern, zur Tyranney und Unterdrückung führten: ſo traten dieſe Folgen doch keineswegs ſogleich in ihrem ganzen Umfange ein. Vielmehr darf man im Ganzen wohl ſagen, daß in den drey erſten Jahrhunderten diejenige Freyheit wirklich Statt fand, die, ohne die geſellſchaftliche Ordnung und die weſentlichen Lehren des Chriſtenthums preiszugeben, Statt finden konnte. Noch waren die Biſchöfe nicht Herren ihrer Sprengel; wer wollte in dem eifrigen Schutzredner des biſchöflichen Anſehns, dem Cyprian, nicht gern ein ſchönes Vorbild ſeiner Heerde erkennen? Noch wurde der Clerus nicht als die Kirche in der Kirche angeſehen; man legte ihm wohl die von Chriſto den Apoſteln übertragene Gewalt, zu binden und zu löſen, aber noch keine eigenthümliche genugthuende und verſöhnende Thätigkeit bey. Und wenn man fragt, was denn als Kirchenmeinung, als Ueberlieferung behauptet ward, ſo iſt es im Grunde nichts Anderes, als das apoſtoliſche Symbolum. Dieß iſt die von den Apoſteln her überlieferte und in allen Gemeinden der verſchiedenſten Gegenden einſtimmig bekannte regula fidei, wor-

ſteht, wie hoch der Verf. und ſeine Zeit den Prieſterſtand ſtellte,) und daſelbſt die Anmerkung Coteliers (Ed. patrum apostolic. Amstelod. 1724. T. I. p. 240.)

auf sich Irenäus, Tertullian, Origenes berufen; was enthielt denn diese, was man nicht für unmittelbar zum Wesentlichen des Christlichen Glaubens gehörig erkennen müßte? Auch war sie in Ansehung des Ausdrucks im Einzelnen so wenig mit ängstlicher Genauigkeit bestimmt, daß wir zum Theil noch jetzt die mancherley Abweichungen und Abänderungen kennen, mit denen sie in verschiedenen Kirchen in Gebrauch war. Selbst das Nicenische Concilium begnügte sich, der im Oriente üblichen Form derselben nur die Homousie und eine Verwerfung des Arianismus hinzuzufügen. Was das Symbolum nicht festgestellt hatte, darin waltete große Freyheit und auch Verschiedenheit der Ansichten ob *).

Gebrauch von dieser Freyheit machten natürlich nur Diejenigen, in denen sich ein wissenschaftlicher Trieb regte, die, veranlaßt entweder durch ihre sonstige Bildung, oder durch den Kampf gegen innere oder äußere Feinde, oder durch das im Christenthume liegende Princip der Entwickelung selbst, sich zur Reflexion über die Christlichen Dogmen berufen fanden, und dann die im Symbolum vorgezeichneten Umrisse auf mancherley Weise auszufüllen suchten. Dieß geschah besonders in Alexandrien, welches, wie schon lange der Griechischen, so auch jetzt der Sitz der Christlichen Gelehrsamkeit wurde, und neben manchen Secten der falschen (häretischen), auch einer ächten Christlichen γνῶσις den Ursprung gab, die mit der πίστις, dem einfachen Glauben, wie er im Symbolum ausgesprochen war, nicht in Widerspruch stand, sondern ihn den Bedürfnissen denkender Köpfe gemäß zu begründen und vollkommener zu entwickeln strebte; nicht ohne eine gewisse Opposition abendländischer Kirchenlehrer, z. B. eines Irenäus und Tertullian, die sich, aus Besorgniß des Mißbrauchs, mit einer über den einfachen Glauben hinausgehenden Philosophie wenig zufrieden bezeigen. Clemens von Alexandrien dagegen betrachtet, nach Justin's des Märtyrers Vorgange, selbst die heidnische Philosophie der Griechen als ein Werk der gött-

*) Vergl. Origenis praefat. in libr. de principiis.

lichen Vorsehung, ja als eine Offenbarung des Logos, wodurch sie für das Christenthum hätten empfänglich gemacht werden sollen, wie die Juden durch das Gesetz; wie viel höher mußte er den wahren Christlichen Philosophen oder Gnostiker stellen? Die Art, wie Clemens und seine Nachfolger verfuhren, jener Eklekticismus, der nicht sowohl ein selbstständiges Christliches System zu gründen, als vielmehr nur die dem Christenthume verwandten oder einem Christlichen Gefühle zusagenden Ideen der Philosophen aller Schulen zu sammeln suchte, noch mehr aber ihre allegorische Schriftdeutung, mag Diesem oder Jenem vielleicht einem gesunden und kräftigen wissenschaftlichen Streben zu widerstreiten scheinen; man darf aber nicht verkennen, daß der erste, eben weil er nicht von der Vorliebe für eine gewisse Schule, sondern von einem Christlichen Gemüthe ausging, am geeignetsten war, eine Verbindung des Christenthums mit der philosophischen Bildung der Griechen einzuleiten, ohne es zu entstellen, und daß Beydes vereinigt dazu diente, dem Christlichen Nachdenken die Richtung auf den tiefern Sinn, auf die nicht im bloßen Buchstaben liegende Wahrheit zu geben, welche die Alexandrinische Theologie zu einer so anziehenden Erscheinung macht, und der wir eine so große Zahl der erleuchtetsten Kirchenlehrer verdanken. Aber so festgewurzelt waren die herrschenden Ansichten, daß selbst diese Versuche einer freyern, tiefer eindringenden Behandlung der Glaubenslehre ihre Stütze in der Ueberlieferung suchten. Clemens führte seine Gnosis auf eine geheime, von Christus herab fortgepflanzte Tradition zurück; denn Christus habe, was sich nicht für Viele schickte, auch nicht Vielen offenbart, sondern Wenigen, für die es gehörte; und jene evangelischen Andeutungen eines nähern Vertrauens, dessen der Herr bey einigen Gelegenheiten die Apostel Petrus, Johannes und Jacobus würdigte, schienen ihm selbst die Mittelspersonen zu bezeichnen, denen er eine höhere Wissenschaft mitgetheilt, und von denen die übrigen Apostel, wie von diesen die 70 entfernteren Schüler sie empfangen hätten. Dürfen wir uns wundern, wenn wir auch hier bald den Einfluß derselben Grund-

ſätze wahrnehmen, von denen der Katholicismus überhaupt ausging?

Jene Verſuche, den Chriſtlichen Glauben wiſſenſchaftlich zu begründen, zu beſtimmen und zu einem Syſteme der Theologie auszubilden, gewannen allmählig eine feſtere Geſtalt; der frühere Schriftſteller gab immer ſchon eine Art von Norm für den ſpätern ab; es entſtand neben der gemeinen Kirchenmeinung eine gelehrte, von der nicht nur Einzelnes in die Symbola überging, ſondern die auch gegen Andersdenkende immer ſtrenger geltend gemacht wurde; und wahrſcheinlich wäre es mit der Beſchränkung der Lehrfreyheit noch ſchneller gegangen, wenn es nicht zum Theil noch an den Formen gefehlt hätte, beſtimmte Lehrmeinungen zu eigentlichen Geſetzen für die geſammte Kirche zu erheben.

§. 3.

Dieſe Formen bildeten ſich immer mehr aus. Synoden waren ſchon ſeit der letzten Hälfte des zweyten Jahrhunderts üblich und als die geeignetſte Maaßregel befunden worden, den wahren Kirchenglauben auszumitteln und authentiſch zu erklären. Durch ſie konnten theologiſche Schulmeinungen leichter und ſchneller zu allgemeinem Anſehn kommen, als wenn ſie erſt allmählig in Umlauf gebracht werden und den Beyfall der Mehrzahl für ſich gewinnen mußten; mißfälligen Lehren konnte man durch ſie entſcheidendere Schläge beybringen, als wenn der Kampf im Einzelnen und Kleinen hätte durchgeführt werden müſſen. Bedurfte es mehrerer Synoden, um ſich des gewandten Paul von Samoſata zu entledigen, wie wäre man ohne dieſelben mit ihm fertig geworden? — Bisher beſtanden ſie nur aus den verſammelten Biſchöfen einzelner Provinzen; doch fanden ihre Ausſprüche, dem angenommenen Grundſatze der Einheit zufolge, auch in andern Gegenden Achtung. Wie viel größer mußte aber ihr Gewicht werden, da es nach dem Uebertritt der Römiſchen Kaiſer zum Chriſtenthume möglich geworden war, die angeſehenſten Biſchöfe des ganzen Reichs an einen Ort zuſammenzurufen? Was einſtimmig von Allen, die als Interpre-

ten des Kirchenglaubens und Bewahrer der ächten apoſtoliſchen Ueberlieferung angeſehen wurden, feſtgeſetzt war, das mußte wohl als katholiſche Lehre, ja als eine Entſcheidung des heiligen Geiſtes ſelber gelten, wie denn auch die Niceniſchen Väter ihre Beſchlüſſe auf ihn als Quelle zurückführten, und ihnen dadurch ausdrücklich eine eigenthümliche, nicht bloß vom Anſehn Chriſti und der Apoſtel entlehnte Auctorität beylegten; eine Anſicht, der, wie früher erinnert, allerdings etwas Wahres zum Grunde lag, die aber eines gefährlichen Mißverſtandes fähig und in der Anwendung auf einzelne dogmatiſche Beſtimmungen höchſt irrig war. Dennoch koſtete es noch manchen Kampf, ehe die Entſcheidungen der Niceniſchen Kirchenverſammlung einen vollſtändigen Sieg davontrugen; um ſo leichter ward es nachher, auf den folgenden ökumeniſchen Concilien, in Verbindung mit den ebenfalls feſter organiſirten Provincialſynoden, (die nach einem Niceniſchen Kanon regelmäßig alle Jahre zwey Mal gehalten werden ſollten,) die aufgekommenen Streitfragen zu entſcheiden, die Irrgläubigen zu verdammen und auszuſchließen, den kirchlichen Lehrbegriff und den dogmatiſchen Sprachgebrauch immer ſchärfer zu beſtimmen, bis ſpäterhin die von den Concilien geübte Gewalt von der päpſtlichen verſchlungen ward.

Das Anſehn der Synodalbeſchlüſſe hätte früher eben ſo groß ſeyn können, und würde doch weniger hemmend und beſchränkend gewirkt haben, ſo lange es allein auf der Meinung beruhte und einen bloß moraliſchen Einfluß übte. Auch dieß änderte ſich aber, da zu ihrer eignen Auctorität noch die äußere Sanction des Staats hinzukam, da der Kaiſer die Kirchenbeſchlüſſe zu Staatsgeſetzen erhob und als ſolche handhaben zu dürfen glaubte. Geſchah dieß auch oft mit aller der Inconſequenz und Eigenwilligkeit, die deſpotiſchen Regierungen eigen iſt, ſo gewöhnte man ſich dadurch doch, den Gegner der katholiſchen Kirchenmeinung nicht bloß von der Hoffnung des ewigen Heils, ſondern auch vom Genuſſe bürgerlicher Vortheile und Rechte auszuſchließen, ihn nicht bloß mit Kirchen-, ſondern auch mit bürgerlichen Strafen zu belegen, bis man allmählig lernte,

zu Ehren der katholischen Kirche Blut zu vergießen und mit Feuer und Schwerdt gegen Andersdenkende zu wüthen. Gehört nun schon eine seltene Kraft und Selbstständigkeit des Geistes dazu, um sich von den Fesseln loszumachen, welche Alter, Menge und Ansehn Derer, die eine Meinung bekennen, dem freyen Nachdenken anlegen: wie konnte es denn gegen die zwiefache Furcht vor der geistlichen Excommunication und vor ihren weltlichen Folgen, und gegen die dadurch bis zum Abscheu gesteigerte Abneigung vor neuen, von der Kirche nicht anerkannten Lehren aufkommen?

Auch das Ansehn des geistlichen Standes wurde durch die bürgerlichen Vorrechte, die er jetzt erhielt, nebst den übrigen weltlichen Vortheilen, in deren Besitz er sich zu setzen wußte, nicht wenig gehoben. Zwar bedurfte es solcher Nachhülfe kaum, da sich ohnehin die Meinung immer fester setzte, daß, wie die Kirche Eigenthümerin aller Gnade, die Christus den Seinigen erworben, so der Geistliche im Besitz des Rechtes sey, über die Güter der Kirche zu verfügen; da man ihn mit der Gewalt bekleidet sah, was Jeder zum ruhigen Leben und Sterben zu bedürfen glaubte, zu gewähren oder vorzuenthalten; da man sogar die Vorzüge der Kirche von seinen Werken und Eigenschaften abhängig zu denken und ihm das Vermögen beyzulegen anfing, ihren Gnadenreichthum zu vermehren. Denn bey zunehmender Verbreitung und Verehrung des Mönchsstandes, aus welchem die angesehensten Glieder der Geistlichkeit hervorgingen und der bald selbst zum Clerus gerechnet ward, betrachtete man diesen als den heiligen Stand, von dessen Heiligkeit die der Kirche grossentheils ein Ausfluß sey; und da sich die Theorie vom Meßopfer ausbildete, so war es ja der Priester allein, der die wunderbare Macht besaß, das Opfer zu bereiten und darzubringen, welches die Sündenvergebung und die mannigfaltigsten Geschenke der göttlichen Gnade auf die Kirche herabzog. Es waren also allerdings hauptsächlich die herrschenden Begriffe von der Kirche und von kirchlichen Dingen, die bewirkten, daß, was ältere Schriftsteller in ihrem Eifer für die Erreichung gewisser

Zwecke oder im Schwunge der Rede von der Würde des geiſtlichen Standes geprieſen hatten, mit der Zeit in ganzem Ernſte und in der weiteſten Ausdehnung allgemeine Anſicht ward. Mitwirken mußte es aber bedeutend zur Erhöhung des prieſterlichen Anſehns, wenn man ſah, wie reich der Clerus auch an weltlichen Einkünften und Einfluſſe, welch ein großer Theil der Staatsgewalt in ſeinen Händen war, wie viel die Biſchöfe und Erzbiſchöfe in der Leitung der bürgerlichen Angelegenheiten vermochten, und wie ſie endlich ſelbſt weltliche Herren und Fürſten wurden.

Wenn aber dadurch der Laie von aller freyen und ſelbſtthätigen Einwirkung auf das kirchliche Leben ausgeſchloſſen, auf ein ganz paſſives Verhältniß beſchränkt und in Allem vom Clerus abhängig gemacht wurde: ſo war auch dieſer ſelbſt nichts weniger als frey, ſondern ſeinem größten Theile nach durch ſtrenge Unterordnung gefeſſelt, wodurch zugleich die Handhabung der Kirchengeſetze erleichtert, ihre Ausführung härter und drückender ward. Was vor Conſtantin Obſervanz geweſen war, ein gewiſſes ariſtokratiſches Uebergewicht der erſten Biſchöfe in den einzelnen Provinzen, ward jetzt ein beſtimmtes Recht; auf dieſer Grundlage erhob ſich, während die Biſchöfe der kleinern Gemeinden immer mehr in den Hintergrund traten, die oligarchiſche Gewalt der Patriarchen mit beſtimmten Sprengeln und einem genau bezeichneten Range; endlich der Primat des Römiſchen Biſchofs, der nunmehr als Nachfolger Petri geſetzliche und richterliche Entſcheidungen abzugeben anfing, bis es ihm gelang, alle biſchöfliche Gewalt als einen Ausfluß der ſeinigen, die Biſchöfe als ſeine bloßen Delegaten darzuſtellen, und ſo als Monarch wenigſtens über die Kirche des Abendlandes zu gebieten.

Wie dieß alles geſchichtlich bedingt und veranlaßt wurde, iſt hier nicht der Ort zu erklären. Nimmt man die Unterordnung des Staats unter die Kirche aus, und die mannigfaltigen begünſtigenden Umſtände, unter denen derſelbe aus dem Feinde ein Beſchützer, dann ein Helfer, endlich ein Diener der Kirche ward: ſo mußte es ſo kommen, wenn man in der Entwickelung

der ſchon früher aufgekommenen Ideen und Grundſätze nicht auf halbem Wege ſtehen blieb; (woher auch in neuern Zeiten zwar der Staat eine andere Stellung zur katholiſchen Kirche angenommen, dieſe ſonſt aber ihre Anſichten nicht verändert hat.) Jene Grundſätze wurden bloß ſtrenger durchgeführt, und in einigen Hinſichten näher beſtimmt.

Letzteres geſchah namentlich mit dem Begriffe und dem normalen Anſehn der Tradition, wodurch die Denk- und Lehrfreyheit weit mehr, als durch Concilienſchlüſſe und päpſtliche Decrete gehemmt, ja vernichtet ward. Wie der Tradition, die früher als hiſtoriſche Erkenntnißquelle der apoſtoliſchen Lehre, alſo nicht ſowohl um ihrer ſelbſt, als um der Apoſtel willen in Anſehn ſtand, in dem Maaße, als ſie jenes zu ſeyn aufhörte, eine andere Bedeutung untergelegt ward, iſt bereits bemerkt worden. Eine Folge davon war aber zugleich das Anſchwellen der traditionellen Beſtimmungen. Als Tradition wurde geachtet, was alt war, alte Kirchenſitte, alte Kirchenlehre; ob ſich annehmen ließ, daß ſie wirklich von Chriſto und den Apoſteln herrührten, ward als etwas, worauf am Ende auch nicht viel ankam, nicht mehr unterſucht, ſondern vorausgeſetzt. Die Achtung des Alten fand aber nicht bloß in der gewöhnlichen Vorliebe der Menſchen für das Hergebrachte, ſondern auch in der Idee der Einheit des Kirchenglaubens ihre Haltung. Muß der Glaube vor allem Einer ſeyn, iſt keine Art von Verſchiedenheit desſelben zuläſſig, ſo kann keine Getrenntheit der Glaubenden, ſo wenig der Zeit, als dem Raume nach, eine Abweichung in Hinſicht des Glaubens rechtfertigen; man darf ſich eben ſo wenig von dem, was vor Alters, als von dem, was allgemein geglaubt wird, entfernen. Daher die zunehmende Verehrung nicht bloß gegen ältere Kirchenbeſchlüſſe, ſondern auch gegen die Privatmeinungen älterer Kirchenlehrer. Eine ziemlich vollſtändige Theorie darüber finden wir ſchon bey dem Galliſchen Mönche Vincentius von Lerinus um das Jahr 434 n. Chr. G. Die Tradition der katholiſchen Kirche iſt ihm nicht bloß die zweyte Erkenntnißquelle des wahren Glaubens, ſondern nach ihr muß

auch die erste, die heilige Schrift, wenigstens in den Fundamentalartikeln erklärt werden. Dabey habe man auf Allgemeinheit, Alter und Uebereinstimmung zu sehen, also immer diejenigen Vorstellungsarten vorzuziehen, die überall, die immer und die von der Mehrzahl der rechtgläubigen Kirchenlehrer angenommen worden. Der historische Sinn, der dazu gehört, um wahrzunehmen, wie mißlich dieser Kanon in seiner Anwendung sey, weil die vorausgesetzte Uebereinstimmung unter den Meinungen der verschiedenen Zeiten, Gegenden und Kirchenlehrer nicht Statt hat, war jener Zeit fremd. Auch bemühte man sich eben nicht, für eine gewisse Tradition einen historischen Beweis zu führen; man hielt sich an den, im Wesentlichen dem Augustinus nachgesprochenen Grundsatz eines der Tridentinischen Bischöfe: was die Kirche glaube, halte und beobachte, ohne daß man Ursprung und Urheber angeben könne, das sey ohne Zweifel von den Aposteln her überliefert. So umfaßte die Tradition denn Alles, was der Strom der Zeit an alten Lehrbestimmungen mit sich führte, mochte es nun wirklichen apostolischen Ursprungs seyn, oder von Kirchenversammlungen beschlossen, oder von einzelnen Kirchenlehrern aufgebracht, oder eingeschlichen ohne einen noch auszumittelnden Ursprung; denn am Ende genügte das Ansehn der Kirche ja auch für sich selbst, es zu stützen. Welche Irrthümer konnten aber nicht geltend werden, wenn nur die Zeit sie zu rechtfertigen brauchte? Welcher Raum blieb dem Streben nach eigner Erkenntniß, wenn die erste Sorge war, von dem Ueberlieferten nicht abzuweichen? Wie konnte Freyheit und Selbstständigkeit gedeihen, wenn man sich, wie der angeführte Vincentius, zum ersten Gesetze machen mußte, nichts vorzutragen, nisi a majoribus tradita et apud nos deposita, relatoris fide potius, quam auctoris praesumtione? Denn, fährt er fort, adnuntiare aliquid Christianis praeter id, quod acceperunt, nunquam licuit, nusquam licet, nunquam licebit; et anathematizare eos, qui adnuntiant aliquid, praeterquam quod semel acceptum est, nunquam non oportuit, nusquam non oportet, nunquam non oportebit.

§. 4.

Es ſind die formalen Principien des Katholicismus, deren Keime und allmählige Entfaltung wir bisher betrachtet haben. Wir wenden uns jetzt mit unſerm Lehrbuche zu dem Materialen, und unterſcheiden, da das religiöſe Bewußtſeyn ſich theils im Glauben; theils im Handeln ausſpricht, letzteres aber theils nur oder hauptſächlich auf die Darſtellung des frommen Gefühls, theils auf ſittliche Lebenszwecke bezogen werden kann, die dogmatiſche, ethiſche und rituelle Seite des ſich entwickelnden Katholicismus. Zuerſt von der dogmatiſchen, die für uns hier die wichtigſte iſt.

Auffallend iſt die verſchiedene Richtung, welche die dogmatiſche Reflexion im Oſten und Weſten nahm. Im Oſten iſt es die Chriſtliche Theologie im engern Sinne des Worts, die Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti, um welche ſich die meiſten Streitigkeiten drehen, und worauf ſich die meiſten kirchlichen Feſtſetzungen beziehen. Im Weſten ließ man ſich die Reſultate dieſer Bemühungen für die Dogmatik gefallen und nahm ſie an, das Hauptintereſſe war hier aber auf etwas Anderes gerichtet, theils auf die Ausbildung und die Theorie der kirchlichen Verhältniſſe, theils auf die Chriſtliche Anthropologie. Von dieſen Beſtrebungen nahm dagegen wieder der Orient ſo wenig Kenntniß, daß die Fortſetzer des Euſebius, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, von dem ganzen Streite des Auguſtinus und Pelagius nichts wiſſen, und daß in dem dogmatiſchen Werke des Sammlers Griechiſcher Kirchenmeinungen, Johann von Damascus, die darauf Bezug habenden Abſchnitte der Glaubenslehre ſo gut wie fehlen. Die morgenländiſche und abendländiſche Kirche haben daher jede ihre eigenthümliche Dogmen- und Kirchengeſchichte, und ſo bereitete ſich ſchon lange die Trennung vor, die, als politiſche Verbindungen die Verſchiedenheit der Sprache und Denkart nicht mehr ausglichen, vielmehr die Eiferſucht der Patriarchen von Conſtantinopel und der Römiſchen Päpſte und die Anmaßungen der letztern wiederholt zu

feindſeligen Berührungen Anlaß gaben, zuletzt unter wenig bedeutenden Vorwänden, unter denen die Verſchiedenheit in der Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes noch die wichtigſte war, für immer entſchieden ward. Von nun an iſt es vorzüglich nur der Occident, der unſere Blicke auf ſich zieht; denn hier erreichte der Katholicismus im Papſtthume ſeine höchſte Ausbildung, hier trat ihm der Proteſtantismus als beſondere Form des Chriſtenthums gegenüber, während im Oriente bey immer mehr ſinkendem dogmatiſchen Intereſſe jene Gegenſätze gebunden und ihre Elemente gemiſcht blieben.

Die wichtigſten dogmatiſchen Beſtimmungen waren Reſultate heftiger Kämpfe, die nach einander entſtanden. Im Kampfe gegen Arianer und Macedonianer fixirte ſich im vierten Jahrhunderte die kirchliche Trinitätslehre; dann wandte ſich die Aufmerkſamkeit auf die Lehre von Chriſto, die im Kampfe gegen Apollinariſten, Neſtorianer und Monophyſiten im fünften Jahrhunderte beſtimmt wurde; die Reſultate ſind mit Schärfe in dem ſogenannten Athanaſianiſchen Symbolum niedergelegt. Was durch den Monotheletenſtreit im ſiebenten Jahrhunderte für die Dogmatik gewonnen ward, iſt von geringerer Erheblichkeit.

Eine nicht ganz leicht zu beantwortende Frage iſt es, worin bey dieſen Streitigkeiten und Feſtſetzungen das eigentlich Verkehrte lag? Denn daß die Gegenſtände derſelben nach und nach zur Sprache kamen, lag in der Natur der Sache. Das religiöſe Bewußtſeyn betrifft ein Verhältniß Gottes zur Welt; ein beſtimmtes religiöſes Bewußtſeyn ſetzt auch dieſes Verhältniß als ein beſtimmtes; daraus muß ſich eine beſtimmte Modification des Bewußtſeyns von Gott, oder eine beſtimmte Theologie, und eine beſtimmte Modification des Bewußtſeyns unſerer ſelbſt und der Welt, eine beſtimmte Kosmologie und Anthropologie entwickeln; dieſe Entwickelung aber kann, wenn das religiöſe Bewußtſeyn einmal Gegenſtand einer ſchärfern Reflexion geworden iſt, nicht ſtill ſtehen, bis nach allen Seiten hin die ſeinem eigenthümlichen Principe entſprechenden Beſtimmungen

gefunden, die widerſprechenden abgewieſen ſind. Was nun früher oder ſpäter die Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, kann in mancherley Zufälligkeiten gegründet ſeyn, iſt aber für die Hauptſache gleichgültig; ſelbſt die geſchichtlichen Umſtände und Veranlaſſungen, z. B. die mancherley ärgerlichen oder erbaulichen Auftritte, die bey Gelegenheit dieſer Streitigkeiten vorgefallen ſeyn mögen, kann man der Geſchichte überlaſſen; die Dogmatik hat nur auf Das, was in ſeinen Wirkungen fortdauerte, vorzüglich nur darauf zu ſehen, ob wirklich diejenigen Beſtimmungen angenommen und vertheidigt worden ſind, die das Chriſtliche Bewußtſeyn am beßten ausdrücken, und diejenigen beſtritten und ausgeſchloſſen, die es nicht ausdrücken? Dieß hat nun unſere Kirche bejaht, indem ſie das Athanaſianiſche Symbolum und die betreffenden Concilienbeſchlüſſe angenommen hat. Alſo noch einmal, worin ſollen wir, wenn wir die Sache aus dem Standpuncte der kirchlichen Dogmatik beurtheilen, das Irrige und Verkehrte jener Beſtrebungen ſetzen?

Unſer Lehrbuch ſcheint dieß theils in der vergeblichen Mühe zu finden, mit der man die Geheimniſſe des dreyeinigen Weſens der Gottheit zu enthüllen ſuchte, theils darin, daß die Kirche faſt ganz zur Schule geworden ſey. Das Zweyte war wohl der Hauptfehler. Man behandelte die Dogmen zu ſehr als rein theoretiſche Sätze, man vergaß ihre Beziehung auf das unmittelbare religiöſe Bewußtſeyn. Jedes Dogma hat nur inſofern religiöſen Werth, als es das fromme Gefühl ausdrückt und auf dasſelbe zurückzuwirken geeignet iſt; nur inſoweit hat auch die Kirche, als Veranſtaltung zur Erhaltung und Förderung des religiöſen Lebens, an der Beſtimmung desſelben ein Intereſſe. Beſtimmungen dagegen, die ſich bloß oder vorzugsweiſe an die abſtracten Begriffe, Wörter und Sätze halten, mögen, inwiefern Deutlichkeit, Conſequenz und Zuſammenhang dabey gewinnen können, für das bloße Wiſſen, für die Schule etwas bedeuten; dem auf die innere lebendige Frömmigkeit gerichteten Sinne erſcheinen ſie als eitles Spiel mit den leeren Hüllen. So ſprechen uns aber großentheils die Bemühungen jener

Zeiten an, und das ist der Geist, (wenn man es Geist nennen darf,) der mit ihren Ergebnissen auf die späten Jahrhunderte herabgekommen ist, ungeachtet sie gewiß eine ganz andere Ansicht und Behandlung zulassen. — Vergeblich könnte man die auf jene Lehrbestimmungen verwandte Mühe finden, inwiefern uns zur Enthüllung jener Geheimnisse die Data fehlen, als welche weder Offenbarung noch menschliches Nachdenken uns an die Hand geben. Dieß trifft aber nicht ganz. Denn die Aufgabe ist nicht sowohl, eigentliche Erkenntnisse zu erwerben, als vielmehr, die Idee der Gottheit oder Christi zu bestimmen, wie sie aus dem Christlichen Bewußtseyn hervorgeht oder durch dasselbe vorausgesetzt wird. Nun kann es unstreitig keine vergebliche Mühe seyn, zu untersuchen, wie muß ich als Christ mir Gott und wie muß ich mir Christus denken? Denn dazu liegen die Data in dem Christlichen Bewußtseyn selbst, welches wir in uns tragen, und in den Thatsachen der Christlichen Offenbarung, an welche wir glauben. Aber freylich ist dieß nur die eine Seite dieser Dogmen; sie sind nicht bloß Darstellungen des religiösen Gefühls, sie haben auch eine speculative und historische Seite. In dieser Beziehung mag man es eine vergebliche Mühe nennen, wenn man das historisch Gegebene, d. h. die historisch auszumittelnde Lehre Christi und der Apostel von Christo, von dem heiligen Geiste und ihrem Verhältnisse zum Vater, und das im Christlichen Bewußtseyn Liegende an metaphysische Speculationen und Formeln binden will, die nicht alle Christen zu den ihrigen machen können, noch auch zu machen verpflichtet sind. Es muß zu jeder Zeit frey stehen, von solchen kirchlichen Bestimmungen auf Das, was das Neue Testament lehrt und was im Christlichen Bewußtseyn liegt, zurückzugehen; diese Freyheit darf die Kirche nicht beschränken, weil mit ihr die Einheit im Geiste auf keine Weise unverträglich ist; denn diese besteht nicht in der Einheit metaphysischer Formeln, sondern in der Einheit des religiösen Bewußtseyns. —

Nachdem die Christliche Theologie vorzüglich im Orient zu einer gewissen Vollendung gediehen war, blieb für den Occident

das Verdienſt übrig, auch die Chriſtliche Anthropologie auf ähnliche Art auszubilden. Die erſte Veranlaſſung dazu gaben die Streitigkeiten des Auguſtinus, Biſchofs von Hippo, mit dem Pelagius, einem Britanniſchen Mönche, der nach einander zu Rom, in Africa und in Paläſtina lebte, am Anfange des fünften Jahrhunderts. Die Kirche entſchied durch ihre gewöhnlichen Organe, namentlich mehrere Africaniſche und Galliſche Synoden, zu Gunſten des Auguſtinus, der nun fortwährend im Occident als Hauptquelle orthodoxer Lehre geehrt und benutzt wurde, während dennoch, merkwürdig genug, die katholiſche Kirche allmählig die gerade entgegengeſetzte Richtung nahm und ſich dem Pelagianismus wenigſtens immer weiter näherte, bis der Proteſtantismus die Auguſtiniſche Lehre wieder erweckte, ohne doch bey der katholiſchen Kirche mehr bewirken zu können, als die Feſtſtellung eines halben Pelagianismus.

Dieß führt uns auf eine andere Seite des Katholicismus, von der er dem Proteſtantismus nicht weniger entgegengeſetzt iſt, als von Seiten ſeiner Grundſätze über die Tradition und Kirche, welche übrigens in einem ſehr engen Zuſammenhange damit ſtehen.

Das Chriſtenthum erblickt den Menſchen in einem Widerſtreite gegen Gott befangen, der nur durch Chriſtus, ſeinen Erlöſer und Verſöhner, aufgehoben werden kann. Der Menſch hat ſich von Gott abgewendet; die Welt, die Selbſtliebe, die ſinnliche Luſt haben ſeinen Verſtand eingenommen, wie ſein Herz; er muß daher wiedergeboren werden durch die Gnade, die ihm in Chriſto geſchenkt wird; dieſe muß ihn erleuchten, damit er Gott erkennen, muß ihn heiligen, damit er ihn lieben könne. Nun iſt die Frage, wie das Verhältniß des noch nicht wiedergebornen Menſchen und ſeiner natürlichen Kräfte zur göttlichen Gnade zu denken ſey? Es giebt hierüber zwey Annahmen, die mit der Grundanſicht des Chriſtenthums in Widerſpruch ſtehen, die eine, weil die Erlöſung und Verſöhnung des Menſchen durch Chriſtus nach ihr unmöglich, die andere, weil ſie ihr zufolge unnöthig wäre. Unmöglich wäre die Erlöſung, wenn der

Widerstreit des Menschen gegen Gott absolut, d. h. wenn seine natürlichen Kräfte so verderbt wären, daß sie keine Organe des göttlichen Willens seyn könnten, sondern durch ihn vernichtet werden müßten, wenn der Mensch zu einem wahrhaft göttlichen Leben gelangen sollte. So würde es sich verhalten, wenn das natürliche Daseyn des Menschen in einem der Gottheit entgegengesetzten bösen Principe gegründet wäre. Da dieß eine Grundlehre der Manichäischen Secte war, so mag auch jene Ansicht die Manichäische heißen, ohne daß wir behaupten wollen, sie sey allein auf die Manichäer beschränkt gewesen, oder drücke das Eigenthümliche ihrer Glaubenslehre vollständig aus. — Unnöthig wäre die Erlösung durch Christus, wenn jener Widerstreit nur scheinbar, d. h. wenn die natürlichen Kräfte des Menschen auch ihrer Richtung nach unverderbt und für sich hinreichend wären, Gott zu erkennen, zu lieben, seine Gebote vollkommen zu erfüllen. Denn wozu Christus, wenn wir aus eigner Kraft leisten und erwerben könnten, was der Christ von ihm zu erwarten angewiesen ist? Dieß ist nun die Ansichtsweise, die wir nach Dem, der sie zuerst im Streite öffentlich verfochten hat, die Pelagianische nennen, ohne auch hier darauf Anspruch machen zu wollen, als hätten wir so die eigenthümliche Lehre des Pelagius historisch genau und erschöpfend dargestellt. — Augustinus war früher dem Manichäismus zugethan gewesen, hatte sich aber von der Verwerflichkeit desselben überzeugt. Doch hatte sich der Gegensatz von Natur und Gnade, und überhaupt alles Dasjenige, woran der Dualismus im Bewußtseyn und in der Weltanschauung des Menschen seine Haltung findet*), seinem ernsten Geiste zu tief einprägen müssen, als daß gerade er sich dem entgegengesetzten Extreme je befreunden konnte. Pelagius fand daher keinen eifrigern Gegner, und

*) Der Dualismus ist (wie vor nicht gar langer Zeit auch noch der Pantheismus) unserer Art zu sehen fremd; doch ließe sich, was einst Bayle nicht ohne Aufsehn zu Gunsten desselben sagte, (Dict. hist. et crit. Art. Manichéens, D., und Pauliciens, E—G,) durch mancherley Betrachtungen erweitern und verstärken.

die Lehre, daß der Menſch ohne die göttliche Gnade unvermögend ſey, die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu üben, keinen ſtrengeren Vertheidiger, als Auguſtin. Selbſt der Folgerung, daß, wenn die menſchlichen Kräfte keinen Antheil an der Erzeugung des neuen Lebens haben, der Mangel desſelben bey der Mehrzahl der Menſchen nur daher kommen könne, daß die Gnade ſich ihrer nicht angenommen habe, wich Auguſtinus nicht aus; allerdings, lehrte er, habe Gott von uns, die wir alle gleich unwürdig waren, nur Einige auserwählt, um ſie zu Genoſſen des Reiches Chriſti zu machen, die Uebrigen aber ihrem verdienten Schickſale zu überlaſſen beſchloſſen. Dieß iſt die harte Erwählungs- und Prädeſtinationstheorie, die den oft ſo ungerechten und einſeitigen Urtheilen über den Auguſtinus einen gewiſſen Schein giebt, und auch De Wette veranlaßt, die Entſcheidungen der abendländiſchen Kirche der Anmaßlichkeit zu zeihen, obgleich er, gegen die Meinung vieler unſerer Zeitgenoſſen, die Hinneigung zum Pelagianismus oder Semipelagianismus der Kirche verderblich findet, indem er ihm den Vorwurf des Weichlichen oder Empiriſchen macht.

Weichlich kann derſelbe genannt werden, weil er die Demüthigung nicht erträgt, die das Chriſtenthum uns zumuthet, indem es von keiner Anmaßung eignen Verdienſtes, eigner Kraft und Würdigkeit, eigner Weisheit und Gerechtigkeit wiſſen will, ſondern allein vom Glauben an Den, der uns von Gott zur Weisheit und Gerechtigkeit gemacht iſt; weil er ſich den Gegenſatz zwiſchen dem natürlichen Zuſtande des Menſchen und dem Stande der Gnade verbirgt, gleich als bedürfte es, um aus jenem in dieſen überzugehn, nur einer allmähligen Stärkung und Entwickelung der ſchon in ihm liegenden Kräfte und Anlagen, da doch im Chriſtenthume von keiner bloßen Entwickelung, keinem bloßen Fortſchreiten auf der betretenen Bahn, ſondern von gänzlicher Umkehr, von einer neuen Geburt oder Schöpfung die Rede iſt; weil er den Ernſt und die Strenge der ſittlichen Selbſtprüfung flieht, die uns ſonſt lehren müßte, wie weit wir, nicht bloß in Dieſem und Jenem, ſondern in der gan-

zen Richtung unſers Gemüths und im Grunde unſers Weſens von Gott und ſeinem heiligen Willen entfernt ſind. — Empiriſch ferner nennen wir den Pelagianismus, weil er bey der Beurtheilung des menſchlichen Zuſtandes und in der Würdigung der dabey in Betracht kommenden Thatſachen des ſittlichen Bewußtſeyns allein bey der äußern Erſcheinung ſtehen bleibt, ohne mit ſpeculativem Geiſte auf ihre tiefer liegenden Gründe einzugehn, womit zugleich eine nur oberflächliche Auffaſſung der Schrift zuſammenhängt, ohne Empfänglichkeit für den tiefern Sinn und wiſſenſchaftliche Conſequenz in der Durchführung der darin zum Grunde liegenden Ideen. — Was in dieſem Urtheile der weitern Erklärung und Begründung bedarf, wird ſie ſpäterhin finden, wie wir auch die verderblichen Folgen der Pelagianiſchen Denkart für die Kirche in den beyden nächſtfolgenden Paragraphen näher entwickeln wollen. Dagegen ſoll hier noch kurz gezeigt werden, wie ſie mit den ſchon erläuterten formalen Principien des Katholicismus zuſammenhängt.

Es iſt nämlich erſtens klar, daß, je höher menſchliche Kräfte und menſchliche Einſicht geſchätzt werden, um ſo mehr die Kirchenmeinung im Verhältniß zur Lehre der Schrift an Anſehn gewinnen muß. Wer nicht bloß Mißtrauen in die menſchlichen Erkenntnißkräfte ſetzt, ſondern auch von dem Gedanken durchdrungen iſt, daß ſie ohne eine höhere Gnade und Erleuchtung in göttlichen Dingen kurzſichtig und blind ſind, der wird ſich, um Belehrung über dieſe zu finden, natürlich dahin wenden, wo ihre zuverläſſige Quelle, die Offenbarung Gottes durch Chriſtus und die Apoſtel, am unmittelbarſten fließt. Was die Kirchenlehre betrifft, ſo wird er nie vergeſſen, daß ſie eine menſchliche Lehre iſt, daß alſo außer dem Geiſte Chriſti der in keinem Menſchen ganz ertödtete Geiſt der Welt ſeinen Antheil daran hat. Wer dagegen ſo günſtig von den menſchlichen Kräften urtheilt, daß er ihnen ſchon für ſich ſelber das Vermögen zutraut, das Wahre auch in göttlichen Dingen zu erkennen, der muß natürlich ein noch größeres Vertrauen zu ihnen hegen, wenn er ſie unter dem Einfluſſe und mit dem Beyſtande des

heiligen Geiſtes ausgerüſtet denkt; kömmt dann noch die Uebereinſtimmung der frömmſten und erleuchtetſten Männer aus allen Völkern und Zeiten hinzu, im Namen der Kirche feierlich ausgeſprochen: wer kann ſich dann wundern, wenn den auf ſolche Weiſe beſtätigten Glaubensſätzen eine Auctorität zuwächſt, die der der Schrift an die Seite geſetzt wird, da der weſentliche Unterſchied zwiſchen beyden Keinem, der ſo denkt, einleuchten wird?

Je mehr wir zweytens erkennen, daß ſich der Menſch überhaupt in einem unendlichen Abſtande von Dem befindet, was er nach Gottes Willen ſeyn, und daß wir alle des Ruhmes ermangeln, den wir vor ihm haben ſollten: um deſto mehr werden wir uns mit unſerm Glauben und Vertrauen ausſchließlich zu Chriſtus hinwenden, der allein im Stande iſt, uns mit Gott zu verſöhnen und der göttlichen Gnade theilhaft zu machen. Wie könnten wir ihm auf irgend eine Art die Kirche coordiniren, die ja nichts iſt, als die Geſammtheit Derer, die alle in der nämlichen Bedürftigkeit ſind? Wie könnten wir irgend einem Stande eine Art von Mittelſtufe einräumen zwiſchen uns und ihm, da wir vor ihm alle gleich ſind als Sünder, wenn wir auf unſere eigene Würdigkeit, als Verſöhnte und Begnadigte, wenn wir auf unſer Verhältniß zu ihm ſehen? Er allein iſt Quelle aller Gnade und Spender aller Gnade, alle Andern ſind in Demuth und Glauben Empfangende; erwerben, verdienen, verſchenken kann Niemand, als er. — Ganz anders, wenn wir dem Menſchen eine eigne Heiligkeit und eignes Verdienſt beylegen. Dann ſtrahlen die Tugenden und Aufopferungen der Heiligen und Märtyrer in einem eignen Glanze, und theilen ihn demjenigen Ganzen mit, zu dem ſie gehören; dann giebt es auch in der Kirche eine Art von erlöſender und verſöhnender Thätigkeit, die ihren Mitgliedern zu Gute kömmt; dann muß das Anſehn des Standes ſteigen, dem eine ſolche Thätigkeit, oder eine beſondere verdienſtliche Heiligkeit beygelegt wird, und nicht der Glaube an Chriſtus allein, ſondern auch die Verbindung mit der Kirche an ſich muß einen höhern Werth gewinnen,

der wieder auf alle kirchlichen Einrichtungen und Verrichtungen zurückfällt.

Der Zusammenhang des Pelagianismus mit einer höhern Achtung der Kirche, des Clerus und der Kirchenmeinung leuchtet also ein. Doch soll damit nicht behauptet werden, als ginge sie bloß vom Pelagianismus aus, oder als könne sich Niemand den Pelagianischen Ansichten der katholischen Kirche nähern, ohne in gleichem Maaße auch ihre formalen Grundsätze anzunehmen. Allerdings wirken hier noch andere Momente mit, z. B. die Art, wie das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen aufgefaßt wird, ob man das Ganze, die Kirche, mehr ansieht als eine Anstalt für die Individuen und als ein Aggregat von Individuen, deren Verhältniß zu Christo unabhängig von ihr besteht; oder ob man sich das religiöse Leben des Einzelnen mehr durch das Ganze und durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen bedingt denkt. Hierin scheint es namentlich zu liegen, daß der Pelagianismus neuerer Parteyen nicht dieselben Wirkungen hervorgebracht hat. Aber auch in den ersten Jahrhunderten der Kirche finden wir eine gewisse Hinneigung zum Pelagianismus, — die, so lange diese Seite der Glaubenslehre noch kein Gegenstand schärferer Erörterung geworden war, auch bey einer im Ganzen Christlichen Ansichtsweise wohl entstehen konnte, weil man noch nicht völlig übersah, was in den Zusammenhang derselben paßte oder nicht, — nicht sowohl bey den abendländischen Kirchenlehrern, die doch am meisten auf ein höheres Ansehn der Kirche hinarbeiteten, als vielmehr bey den Alexandrinern, (z. B. dem deßhalb von den Reformatoren hart getadelten Origenes,) an denen wir sonst die größere Freyheit und Selbstständigkeit in der Behandlung der Dogmen rühmten. Hier hing, wie es scheint, der Pelagianismus mit ihrer Liebe zur Philosophie, und zwar einer nach Ursprung und Charakter dem Christenthume fremden Philosophie zusammen. In seinem ersten Entstehen finden wir oft getrennt, was erst später in Eins verwächst; die Formation fängt gleichsam von verschiedenen Puncten an, und erst bey weiterer Entwickelung zeigt sich, wie

es doch ursprünglich zusammengehörte und zu einem gemeinschaftlichen Ziele hinstrebte.

Gleich wie es nun bey den Alexandrinern der Einfluß einer fremden Philosophie auf ihre dogmatische Reflexion war, wodurch sie ein Pelagianisches Gepräge erhielt: so gelangte der Pelagianismus auch in der spätern katholischen Kirche durch Einwirkung einer dem Christenthume ursprünglich fremden Philosophie zu seiner völligen Ausbildung und Festigkeit, nämlich durch die Aristotelische Philosophie der Scholastiker.

Die Scholastik entsprang aus einem an sich sehr achtungswerthen wissenschaftlichen Streben, was sich besonders seit Anfang des zwölften Jahrhunderts regte, die angenommene Kirchenlehre auch vor dem Verstande zu rechtfertigen und zu begründen; große Talente und Männer von eben so viel Tiefe als Scharfsinn bildeten sie fort, unter einer Theilnahme, wie sie sich selten in späterer Zeit so lebhaft wieder geäußert hat *). Aber ein Uebermaaß von Dialektik, reich an unfruchtbarer Spitzfindigkeit, und im Dienste einer Streitlust, die über Alles das Für und Wider bis auf's Aeußerste zu verfolgen nicht ermüdete, gab ihr nicht nur ein für uns höchst abschreckendes Ansehn, sondern schwächte auch das ernste Interesse für die Wahrheit, wodurch sie der Kirche hätte nützlich werden können. Daher fing sie nicht bloß damit an, — was der Geist der Zeit entschuldigen mochte, — die gesammelten Aussprüche der Kirchenväter nebst der ganzen Erbschaft überlieferter Meinungen und Gebräuche als ungezweifelte Wahrheit vorauszusetzen, sondern sie kam auch nie dahin, die Fesseln des Hergebrachten, wie irrig und verderblich es war, von sich abzuwerfen. Für Alles wußte sie Rechtfertigung und Beweis zu finden, gab ihm Rundung und systematischen Zusammenhang, bildete es in der einmal genommenen Richtung weiter aus, und vermehrte den vorhandenen dogmatischen Stoff durch neue Meinungen und Hypothe-

*) Man erinnere sich des Beyfalls und des Zulaufs, dessen sich mehrere Lehrer der Scholastik erfreuten.

, sen, die wieder für die Folgezeit eine Auctorität wurden, besonders wenn einer der mächtigen Mönchsorden einen Scholastiker als den Seinigen verehrte, wie die Dominicaner den Thomas von Aquino. — Neben der kirchlichen Auctorität gab es aber für die Scholastiker noch eine andere, nicht weniger bindende, die Auctorität des Aristoteles, so gut man ihn, anfangs aus unvollkommenen Uebersetzungen, verstand. Diesen nun mit dem strengen Augustinismus in Uebereinstimmung zu bringen, hielt schwer. Kein Wunder also, wenn die Scholastik in die bereits eingerissene Pelagianische Tendenz völlig einging und ihre festeste Stütze ward, so daß Luther, um den Pelagianismus zu stürzen, vor Allem der Scholastik und dem Aristoteles den Krieg ankündigen mußte. Auf diese Weise ward die Scholastik die treue Bundesgenossin des immer mehr ausartenden Katholicismus, und machte die Christliche Wahrheit um so unzugänglicher, je größer der Wust war, womit sie dem Forschenden den Weg verbaute.

§. 5.

Wir wenden uns zur Betrachtung der zweyten Seite der Christlichen Frömmigkeit, der ethischen. In den hier wahrzunehmenden Gebrechen erblicken wir eines Theils schon die Folgen, andern Theils neue Stützen des herrschend gewordenen Glaubenssystems. Wie das, werden wir bey Entwickelung derselben anzudeuten suchen.

Unser Lehrbuch führt sie auf dreyerley zurück. Das erste ist, daß die Christliche Selbstständigkeit und Lebendigkeit in einem todten Satzungswesen unterging.

Auch in Hinsicht seiner Sittenlehre ist das Christenthum eine Religion des Geistes und der Freyheit. Nach Anleitung der apostolischen Lehre unterscheiden wir zwey entgegengesetzte Zustände des sittlichen Lebens. In dem einen, dem Zustande der Unmündigkeit, muß der Mensch durch äußere Vorschriften und Gesetze in den Schranken der Sittlichkeit erhalten werden; Gesetze, deren Ansehn nicht von der innern Nothwendigkeit aus-

geht, die das Gewiſſen ihnen giebt, ſondern von dem Rechte und der Macht des Geſetzgebers, dem wir Gehorſam ſchuldig ſind. In dem andern, dem Zuſtande der Mündigkeit, bedarf der Menſch keines ſolchen Geſetzes, er iſt ſich ſelbſt Geſetz; und dahin ſoll er durch das Chriſtenthum erhoben werden. Wie beym Chriſtlichen Glauben, ſo kömmt es auch beym Chriſtlichen Leben darauf an, daß Chriſti Geiſt den Menſchen ergriffen habe, und ihn, wie erleuchte, ſo auch heilige. Hätte der Chriſt das ihm vorgeſteckte Ziel erreicht, ſo würde er das Gute nicht thun, weil es ihm geboten wäre, ſondern weil der Geiſt ihn dazu triebe, und was er auf deſſen Antrieb thäte, wäre gut. Dahin kommen wir nun freylich in dieſem Leben nicht, obwohl wir in uns erfahren haben können und ſollen, was ſie ſey, jene wahre Freyheit der Kinder Gottes, die Frucht des völlig angeeigneten Chriſtenthums. Aber nur allmählig ſchreitet unſere Heiligung fort, nur allmählig ſterben wir der Sünde ab. Die Freyheit und Selbſtſtändigkeit jedoch, die wir in unſern Geſinnungen und Handlungen noch nicht bewähren können, ſollen wir wenigſtens in unſerm Urtheile behaupten; wenn Chriſtus auch noch nicht ſo mächtig in uns geworden iſt, daß er jede ihm widerſtreitende Regung verdrängt oder unterwirft; wenn auch die weltlichen Triebe und Begierden noch zu ſtark in uns ſind, als daß ſie ohne Einfluß auf unſer Thun und Wollen bleiben könnten: ſo ſoll doch unſer Gewiſſen durch den Geiſt des Evangelii angeregt und erleuchtet ſeyn, und uns das Bild von Dem, was aus der Herrſchaft des Chriſtlichen Princips in uns hervorgehen ſollte, als eine innere Richtſchnur vorhalten, nach der wir unſern ſittlichen Zuſtand ſchätzen, und der wir mit Ueberwältigung der entgegenſtehenden Triebe nachzukommen ſuchen. Iſt nun aber ſelbſt dieß ein unvollkommener Zuſtand, aus dem ſich ein Vollkommneres entwickeln ſoll: wie viel mehr widerſtreitet es dem ſittlichen Standpuncte des Chriſtenthums, wenn, nicht etwa bloß, wie in den Reden Chriſti und der Apoſtel, um das ſchlummernde Gewiſſen zu wecken, um das Gefühl für das dem Chriſten Geziemende anzuregen, um alſo die eigne ſelbſt-

ſtändige Ueberzeugung von Recht und Unrecht hervorzurufen, ſondern mit dem unmittelbaren Anſpruche auf eine blinde Folgſamkeit bloß äußerlich feſtgeſetzt wird, wie viel z. B. der Gläubige den Armen oder der Kirche ſpenden, wie oft er faſten, beten, beichten, Meſſe hören ſolle; Feſtſetzungen, die, indem ſie den Chriſten wieder unter das Joch des Geſetzes zurückführen, zugleich das Weſen der Chriſtlichen Tugend verfehlen. Denn dieſe beſteht nicht in Demjenigen, was einer äußern Beſtimmung fähig iſt, ſondern in den lebendigen Wirkungen des heiligen Geiſtes im Herzen, in der innern Furcht und Liebe Gottes, in der reinen frommen Geſinnung. Nicht dem Armen einen gewiſſen Theil unſers Vermögens geben, iſt Chriſtliche Tugend, ſondern ihn um Chriſti willen als Bruder lieben; nicht zu gewiſſen Zeiten faſten, ſondern beſtändig Herr unſerer Begierden ſeyn; ſo wie ja auch nach Chriſti Ausſpruch nicht das Tödten erſt die Sünde iſt, ſondern Haß und Zorn im Herzen, nicht der Ehebruch, ſondern die innere böſe Luſt. Dieſes Innere, Weſentliche, Lebendige der Chriſtlichen Sittlichkeit wird überſehen, wenn nur äußerlich vorgeſchrieben wird, was gethan und gelaſſen werden ſoll, und zwar um ſo mehr, je weniger die gegebenen Vorſchriften mit dem innern Grunde der Tugend zuſammenhängen, je größer der Werth iſt, der durch ſie auf gewiſſe äußere Handlungen, Sitten, Gebräuche gelegt wird, gleich viel, ob das Herz daran Theil nimmt, oder nicht. Dieß war aber der Charakter der herrſchenden Sittenlehre des Mittelalters, ganz entſprechend der Art, wie man es auch mit dem Glauben hielt, wobey man ebenfalls nicht ſo ſehr auf den Geiſt des Chriſtenthums, als auf das äußere Bekenntniß der angenommenen Formeln ſah.

Der Pelagianismus trägt zur Entſtehung dieſes Fehlers bey vermöge der ihm natürlichen Richtung des ſittlichen Urtheils auf Das, was am meiſten von des Menſchen eigner Kraft und Freyheit abhängig erſcheint, alſo mehr auf die einzelnen Handlungen und Entſchlüſſe, als auf den geſammten Zuſtand des Menſchen, inwiefern er die Herrſchaft des Geiſtes in ihm aus-

drückt oder nicht. Wiederum ist keine sittliche Ansichtsweise dem Pelagianismus günstiger als die, welche die Beobachtung äußerer Vorschriften, ein gewisses äußeres Thun und Lassen für die ganze Sittlichkeit nimmt. Denn dieß läßt sich allerdings als etwas ansehen, was völlig in der Macht des Menschen steht; wird weiter nichts von ihm gefordert, warum sollte er dann nicht aus eigner Kraft vor Gott gerecht und heilig werden können?

Es wäre aber denkbar, daß Jemand alle Handlungen übte oder miede, die ihm geboten oder verboten werden könnten, und dennoch weit entfernt bliebe von der wahren Christlichen Tugend; um wie viel mehr mußte die Idee derselben verdunkelt werden, wenn die aufgestellten Gebote und Verbote theils nur die allerroheſten Aeußerungen der Sittlichkeit und Unsittlichkeit, theils ganz unwesentliche Dinge betrafen, gegründet mehr in menschlicher Willkühr, als in der Natur des Christlichen Bewußtseyns; und wenn nur darauf, ob sie geschahen oder nicht, Gewicht gelegt ward, nicht aber, ob sie aus einem reinen Herzen und einem Christlichen Gemüthe hervorgingen?

Als den zweyten Mangel der Sittenlehre jener Zeit bezeichnet De Wette, daß die übersinnliche Richtung sich in die Moral der Rathschläge, in mystische Ascetik und Mönchsheiligkeit verlor. — Die religiöse, besonders aber die Christliche Moral begnügt sich nicht, Gesetze des menschlichen Thuns und Lassens, Regeln zur richtigen Schätzung des Werthes der Dinge, Bestimmungen über sittliche oder unsittliche Gemüthsbeschaffenheiten aufzustellen: sie bezieht die Pflichten, die wir üben, die Güter, denen wir nachstreben, die Tugenden, die wir uns aneignen sollen, auf religiöse Ideen, z. B. die Idee der Heiligkeit, von der die göttlichen Gebote ausgehen, und die uns in Jesu Beyspiele zur Nachahmung vorgehalten wird; die Idee unserer himmlischen Berufung, der wir uns werth machen sollen, indem wir den irdischen Sinn abstreifen und uns über das Vergängliche erheben; die Idee einer höhern Gemeinschaft in Christo durch den heiligen Geist. Das Hervortreten dieser Beziehung im Leben und Bewußtseyn ist das, was der Moral

eine höhere, überſinnliche Richtung giebt. Dieſe ſoll nun aber gleichmäßig das ganze ſittliche Leben umfaſſen; die kleinſte wie die größte Pflichterfüllung, die geringſte wie die wichtigſte Tugendübung kann und ſoll mit derſelben frommen Geſinnung, mit derſelben Beziehung auf Chriſtus und ſein Reich geſchehen; es giebt eben ſo wenig eine beſondere Sphäre ausſchließlich heiliger Handlungen, oder einer höhern Gottgefälligkeit, als ſich denken läßt, daß irgend ein Gebiet des ſittlichen Lebens dem höhern Berufe des Chriſten fremd ſey. Dieß war aber die irrige Meinung, auf die man verfallen und die immer weiter herrſchend geworden war. Man erklärte es zwar nicht für unrecht, in den Verhältniſſen der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft dem göttlichen Willen gemäß zu wandeln, aber doch für vollkommener und heiliger, ſich aus dieſen Verhältniſſen zurückzuziehen, um die, demnach vom Sittlichen getrennte, religiöſe Richtung allein zu verfolgen. Theoretiſch ſuchte man dieſe Vorſtellungen durch Unterſcheidung der göttlichen Gebote und Rathſchläge zu begründen. Gebote waren es, von ſeinen Gütern den Armen mitzutheilen, Hurerey und Ehebruch zu fliehen, das göttliche Wohlgefallen höher zu achten, als weltliche Ehre und Hoheit; doch war es dem Chriſten erlaubt, weltliche Güter zu beſitzen, zu ehelichen, obrigkeitliche Würden und Aemter zu bekleiden; aber für vollkommener, heiliger galt es, ſich auch des Erlaubten zu begeben, dem Reichthume zu entſagen durch freywillige Armuth, der Fleiſchesluſt durch beſtändige Keuſchheit (d. h. Eheloſigkeit), allem hoffärtigen Leben durch vollkommenen Gehorſam gegen die erwählten Obern. Dieß und Aehnliches, meinte man, ſey zwar nicht geboten, es ſey aber dem nach höherer Vollkommenheit Strebenden im Evangelium gerathen. Praktiſch angewendet führte dieß zu einer Lebensweiſe, bey der man theils allgemeine Chriſtliche Tugenden zu beſondern Pflichten eines vermeintlich heiligeren Standes umdeutete, theils, was für gewiſſe Temperamente und Charaktere, unter gewiſſen Umſtänden und Bedingungen, als Tugendmittel, nützlich und heilſam ſeyn konnte, als allgemeine, ſich über das ganze Leben er-

ſtreckende, an ſich ein Verdienſt begründende Anforderungen an den vollkommneren Chriſten geltend machte, theils wahre von Gott geordnete Pflichten und Berufsarten einem in Beten, Faſten und Einſamkeit verbrachten Leben nachſetzte, als wodurch man Gott viel näher zu kommen meinte. Die Vorſtellung, daß dieß wahre Chriſtliche Tugend und Gottſeligkeit ſey, wurde ſo gemein, daß ſie dem Mönchsſtande, in welchem man dem aſceſiſchen Hange am beßten genügen zu können ſchien, eine unglaubliche Zahl von Genoſſen und Verehrern erwarb, und ihn zu einer Macht und Bedeutung erhob, die ſelbſt durch die augenſcheinlichſten Mißbräuche und Ausartungen, wodurch er ſich dem Spotte und der Verachtung der Einſichtigern und Beſſern preisgab, nur wenig geſchwächt werden konnte. Wie ſehr nun hierdurch das ſittliche Urtheil verfälſcht und irre geleitet ward, iſt leicht zu erachten. Wir wollen nicht reden von dem phariſäiſchen Dünkel, der ſich bey denen erzeugen mußte, die ſich eine ſolche größere Heiligkeit zuſchrieben, oder von der Unruhe des Gewiſſens bey denen, die durch Bande der Pflicht und der Liebe in den Verhältniſſen zurückgehalten wurden, welchen zu entſagen heiliger ſchien: (denn wie konnte der z. B. mit gutem Gewiſſen in der Ehe leben, der in ihr ein beſtändiges Hinderniß größerer Vollkommenheit ſah, der wohl gar gehört hatte, ſie ſey nur wenig beſſer, als Hurerey?) noch weniger von den Laſtern, womit die verletzte Natur ſich rächte, und wodurch die Klöſter nur zu oft in Pflanzſchulen der Sünde und des Verderbens verwandelt wurden: nur darauf wollen wir aufmerkſam machen, wie die ſittlichen Wirkungen des Chriſtenthums zerſtört und die Erfüllung ſeiner wahren Beſtimmung vereitelt werden mußte, wenn die Spaltung und Trennung, die durch dasſelbe aufgehoben werden ſollte, in ihm verewigt ward. Die Kräfte und Anlagen, wodurch der Menſch mit der Natur zuſammenhängt, ſollen, wie dieſer Zuſammenhang ſelbſt, durch das Chriſtenthum nicht vernichtet, ſondern geheiligt, die Thätigkeiten, die ſich auf das irdiſche, ſinnliche Leben beziehen, ſollen nicht aufgegeben werden, ſondern in ihnen ſoll der höhere, ſittliche Geiſt des erneuerten

Menschen sich abspiegeln; selbst die Versuchungen, die darin liegen mögen, soll der Christ nicht fliehen, sondern überwinden. Wie ist dieß Ziel zu erreichen, wenn die Richtung nach oben, die dem Christenthume eigenthümlich ist, sich losreißt von Dem, worin sie sich offenbaren soll? Wenn die Kraft, die alle Lebensverhältnisse durchdringen und Christlich gestalten soll, in müßiger Beschaulichkeit sich selbst verzehrt? Wenn sie sich in Aeußerungen erschöpft, die mit dem thätigen Leben nichts zu thun haben, während die verschiedenen Arten des bürgerlichen Berufs als etwas an sich Unvollkommenes sich selbst oder vielmehr der Leitung rein sinnlicher und weltlicher Antriebe überlassen bleiben? Kann es uns Wunder nehmen, wenn wir sehen, wie zwischen Stunden oder Tagen des Fastens, Betens, Büßens, Wochen und Monde verlaufen, wo kein frommer Gottesgedanke die Finsterniß des in irdischem Treiben sich selbst verlierenden Herzens zu erhellen scheint, oder wie neben den Wenigen, die sich wirklich ganz aus der Welt zurückziehen, die meisten Anderen sich um so ungescheuter ihren Zerstreuungen oder Ausschweifungen hingeben, gleich als könnte das bloße Nach- und Nebeneinanderseyn das Ineinander, die wahre Vereinigung des Himmlischen und Irdischen vertreten; als könnten Momente der Buße ein übrigens ganz sinnliches und sündliches Leben heiligen, oder einzelne Klöster den göttlichen Segen auf Städte und Länder herabziehen, die sie in ihrer Mitte beherbergen!

Auch auf diese Ansichten hatte der Pelagianismus der katholischen Kirche den unverkennbarsten Einfluß. Wem die Erkenntniß der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit fehlt: wer nicht fühlt, wie unendlich weit wir immer hinter Dem zurückbleiben, was wir nach Gottes Willen seyn sollen: wer den Widerspruch unsers ganzen Zustandes mit dem sittlichen Ideale, was uns das Christenthum vorhält, nicht empfindet: wer daher meint, um den Ansprüchen des Evangelii zu genügen, komme es nur auf einzelne gute Entschlüsse und Handlungen an: der kann sich leicht einbilden, — zumal, wenn er die Vorschriften des Sittengesetzes zu äußerlich nimmt, wenn er verkennt, daß

jeder Gedanke und jede innere Regung, wie jedes Wort und jede Handlung dadurch bestimmt wird, — als vermöge er wohl noch etwas mehr zu thun, als wozu er eigentlich verpflichtet sey, mithin, als gebe es außer dem Kreise der gebotenen auch noch einen Kreis von sittlichen Handlungen, deren Ausübung der Willkühr anheimgestellt sey, und die er leicht um so verdienstlicher findet, je weniger sie irgend einen andern Zweck haben zu können scheinen, als Gott durch Aeußerungen der Frömmigkeit zu ehren. Wiederum wirkt es verstärkend auf eine Pelagianische Ansichtsweise zurück, wenn man meint, es gebe dergleichen fromme verdienstliche Handlungen, die man zu üben nicht eigentlich schuldig sey; wenn man verkennt, daß Alles der Art, wo das Reich Gottes es erfordert, Pflicht, sonst aber unrecht ist. Denn wenn man Gutes thun zu können glaubt, mehr, als man nöthig hätte, wie kann man dann bezweifeln, daß wir hinreichende Kräfte besitzen, um, was die Pflicht erheischt, vollkommen zu erfüllen, oder, wenn etwas daran mangeln sollte, das Fehlende durch anderswo erworbenen Ueberschuß zu decken? Gerade hierin lag eine Hauptstütze des Mönchswesens, gerade dadurch bildete es sich zum organischen Bestandtheile des katholischen Systems, durch den Wahn, als erwürben sich die Mönche durch ihr ascetisches Leben ein Verdienst vor Gott, welches, vermöge des Kirchenverbandes, auch den übrigen Mitgliedern der Kirche zu Gute komme. So weit konnten sündige Menschen vergessen, wie sehr sie selbst des Erlösers und Versöhners bedurften, daß sie andere versöhnen, für andere genugthun zu können meinten!

An diese Mängel und Irrthümer schloß sich drittens das entartete Pönitenzwesen an, nebst der sich daraus entwickelnden Ablaßkrämerey und Casuistik. Die Pönitenz begriff ursprünglich die öffentlichen Zeichen der Reue und Demüthigung, welche die Kirche von Denen forderte, die, wegen gewisser grober Vergehungen von ihr ausgeschlossen, in ihre Gemeinschaft wieder aufgenommen zu werden begehrten. Allmählig hatte dieses Institut an Ausdehnung gewonnen, zugleich aber

seine Natur verändert. Gegenstand der Pönitenz waren alle Sünden geworden, auch die geheimen; was anfangs als Beweis der wahren Reue galt, hatte sich in eine Art von Strafe verwandelt, deren Uebernehmung nützlich und nothwendig war, um sich, nicht etwa bloß die Wiederaufnahme in die Kirche, oder die Zulassung zum Abendmahle, sondern mittelst der priesterlichen Absolution die göttliche Vergebung zu erwerben. Denn das Ausschließen und Wiederaufnehmen in die Kirchengemeinschaft war schon früh mit dem Verluste und der Wiedererlangung der göttlichen Gnade verschmolzen; leicht geschah es daher, daß man nicht nur dem Priester die Gewalt beymaß, als Richter Strafen aufzulegen und loszusprechen, sondern daß man auch die priesterliche Lossprechung als Bedingung der göttlichen betrachtete, und demzufolge die kirchliche Pönitenz mit der Christlichen Buße verwechselte, ohne die es keinen wahren Glauben, also auch keine Rechtfertigung und Heiligung giebt. Die katholische Kirche machte es daher zum Gesetz, daß, wer gesündigt habe, seine Sünde nicht bloß bereuen, sondern sie auch beichten und die ihm zuerkannten Bußen auf sich nehmen müsse, um so durch den Richterspruch des Priesters die Vergebung zu empfangen. Die hierin liegenden dogmatischen Irrthümer, — namentlich daß man die Sündenvergebung, statt allein von Christo und dem Glauben, von der Kirche und dem Thun des Menschen abhängig machte, — übergehen wir, um die Aufmerksamkeit auf Das zu lenken, was unserer jetzigen Betrachtung näher liegt, die Entstellung der Christlichen Ansicht von der Sünde, und vom Entstehen und Wachsthume der Heiligung und Erneuerung. Besteht die Sünde, die uns von Gott scheidet, nur in den einzelnen Pflichtverletzungen, die wir als solche beichten und büßen können, und nicht vielmehr in dem dauernden, alle Gedanken und Werke, auch die beßten, entstellenden Widerspruche unsers ganzen Zustandes mit dem göttlichen Willen? Sind es die äußern Zeichen der Reue, sind es Thränen, Büßungen, Casteiungen, von denen die wahre Besserung ausgeht, ist es nicht die innere Wiedergeburt des Herzens? Mußte das

Vertrauen auf die entsündigende Kraft der Beichte und der Bußübungen nicht eine gefährliche Gleichgültigkeit gegen die Wurzel der Sünde erzeugen, die dessen ungeachtet im Gemüthe zurückbleibt? — Insoweit konnte das Pönitenzwesen unmittelbar und an sich nicht anders, als schädlich wirken; andere Nachtheile gingen mittelbar daraus hervor. Da man einmal die Kirchenbuße als eine Aeußerung der kirchlichen Strafgewalt ansah, so lag, zumal bey der Unfähigkeit der Priester, die sie üben sollten, der Gedanke eines Strafcodex nahe, der für die einzelnen Sünden Art und Größe der aufzulegenden Strafen bestimmt. Es entstanden libri oder canones poenitentiales, Register von Vergehungen und Satisfactionen, wodurch sie gebüßt werden mußten. Abgesehn von den falschen sittlichen Urtheilen, die dadurch in Umlauf gebracht oder erhalten wurden, — z. B. wenn die Verletzung des Fastens in der Quadragesima und die Verstümmelung eines Menschen mit gleicher Buße belegt ward, — mußte das kirchliche Satzungswesen und die bloß äußere Schätzung des Guten und Bösen in Folge derselben immer mehr Ueberhand nehmen; und war es nicht natürlich, da Beichte und Bußübungen leichter sind, als die Ausrottung der Sünden und Laster, daß Mancher den Kampf gegen die Begierden aufgab, — da er den Preis kannte, womit ihre sündliche Befriedigung abzukaufen war? Noch verderblicher war die Erfindung, die Kirchenbußen zu verwandeln, sey es in solche, die dem Büßenden weniger beschwerlich fielen, oder in solche, die er durch Andere verrichten lassen konnte, oder endlich gar — in Geldstrafen. Nun begann ein Handel mit der Sündenvergebung, (oder wenigstens, wie man die Sache zu deuten anfing, mit der Befreyung von den Qualen des Fegefeuers,) bey welchem die Mißbräuche in dem Maaße stiegen, als die Waare im Preise fiel, und endlich selbst das Unglaubliche überboten. — Von einer andern Seite wirkte auch die Wissenschaft der Entwickelung eines gesunden sittlichen Urtheils entgegen. Wir übergehen wieder die dogmatischen Hypothesen, womit die Scholastik die Lehren von der Buße und dem Ablasse zu stützen suchte.

Unglücklicher Weise warf sich der scholastische Scharfsinn auch auf die erwähnten canones poenitentiales; sie wurden commentirt, die darin angeführten Fälle wurden erwogen, andere, mehr verwickelte, wurden ersonnen, um, was in ihnen Rechtens sey, auszumachen, das pro und contra ward in weitläuftigen Disputationen erörtert. So gaben die Casuisten, — so nannte man Diejenigen, die sich mit Aufstellung und Entscheidung von dergleichen casus conscientiae beschäftigten, — der Selbsttäuschung Waffen in die Hände, (man konnte ja nur das Bedürfniß das pro oder das contra geltend machen,) und begründeten, da kaum ein Grundsatz übrig blieb, der bey diesem Verfahren nicht zweydeutig und wankend erschien, einen sittlichen Skepticismus, der, wenn er hätte herrschend werden können, alle Sittlichkeit untergraben haben würde *).

Mit dem Pelagianismus hingen auch diese Irrthümer durch die Meinung zusammen, als könne der Mensch aus eigner Kraft Werke verrichten, die ihm das göttliche Wohlgefallen erwerben müßten, und als habe er seine Hoffnung auf Das, was er selber thun könne, zu setzen, nicht auf die göttliche Gnade um Christi willen. Bey dieser Ansichtsweise ist es natürlich, daß man auch die Vergebung von Dem, was man thut, von der Verdienstlichkeit geleisteter Genugthuung erwartet. Dazu kömmt, was schon berührt ist, die Tendenz, Gutes und Böses hauptsächlich in den einzelnen Willensbestimmungen und Handlungen zu sehen, in Ansehung derer wir uns am meisten frey zu finden glauben; denn würde die sittliche Selbstprüfung auf unsern ganzen innern Zustand gerichtet, so könnte es nicht verborgen bleiben, wie unmöglich es ist, alle Sünden zu beichten und zu büßen, und wie wenig uns mit einer Vergebung geholfen wäre, die sich nur so weit erstreckte, als wir diese Bedingung erfüllen können.

Es sind nur einige Hauptgebrechen der Sittenlehre jener Zeit, die wir haben hervorheben, und keineswegs nach allen

*) Sehr treffend sagt Thomas Moore von den Casuisten, sie lehrten, quam prope ad peccatum sine peccato liceret accedere.

ihren verderblichen Wirkungen haben verfolgen können. Dennoch erhellt, wie das sittliche Leben dadurch in Verfall gerathen und den Christlichen Charakter fast verlieren mußte. Das Christenthum unterscheidet sich dadurch vom Judenthume, daß dieses durch äußere Gesetze das Leben regeln will, jenes durch die Kraft des heiligen Geistes; daß dieses an ängstlich überlieferten Satzungen und Gebräuchen hängt, während jenes nur auf den innern Grund der Tugend baut; daß dieses äußere Reinigungen, Opfer, Büßungen vorschreibt, die dem Gewissen keinen Frieden geben, während jenes uns den wahren Erlöser und Versöhner vor Augen stellt; daß endlich dieses nur den Weg der eignen Gerechtigkeit kennt, und deßhalb meint, die wesentlichen Pflichten mit willkührlichen Geboten mehren, dem Menschen recht viele Lasten auflegen zu müssen, damit er sich in schwer erworbener Werkheiligkeit der Gnade um so würdiger und sicherer fühle, während jenes auf die Gerechtigkeit verweist, die uns von Gott um Christi willen geschenkt wird. Auch die katholische Kirche umstrickte ihre Mitglieder mit Satzungen und Traditionen, richtete ihr Vertrauen auf eigne Werke und Verdienste, schrieb ihnen Büßungen und Genugthuungen vor, die untüchtig sind, uns wahrhaft zu versöhnen; war dieß nicht alles mehr Jüdisch, als Christlich? — Doch nein, das Judenthum hatte keine Mönche, die heilig waren für sich und Andere zugleich; es kannte keinen Ablaß, wodurch man die gesetzlichen Bußen abkaufen und den Mangel an eignen guten Werken so wohlfeil und mühelos aus dem Schatze der Kirche ergänzen konnte!

§. 6.

Wir kommen auf die dritte Seite des religiösen Lebens, die rituelle. Sie ward von der vorigen, der ethischen, nicht geschieden; man betrachtete Ritus und Ceremonieen als einen wesentlichen Theil der Christenpflichten, und legte auf sie als solche kein geringes Gewicht. Dieß ist an sich auch nicht zu tadeln. Nicht bloß diejenigen Handlungen, die auf einen außer ihnen liegenden Zweck gerichtet sind, die in der Welt etwas ändern,

etwas bewirken oder hervorbringen ſollen, auch diejenigen, welche nichts Anderes wollen, als das Innere des Menſchen offenbaren, ſein höheres Selbſtbewußtſeyn ausdrücken, und ſein Gefühl vollenden, indem ſie es darſtellen, — zu welcher Claſſe von Handlungen Ritus und Ceremonieen nebſt dem geſammten Cultus gehören, — auch dieſe haben eine ſittliche Nothwendigkeit und unterliegen ſittlichen Geſetzen, warum ſollte man alſo den Begriff der Pflicht in einem gewiſſen Sinne nicht auch auf ſie anwenden? Nur ſcheint jeder Zwang, ſcheinen genau beſtimmte, bindende Vorſchriften ihrer Natur zu widerſtreiten; ihr ganzer Werth beſteht ja darin, daß ſie als freye Ergießungen des frommen Gemüths lebendig aus dem Innern hervorgehn; es iſt mit ihnen nicht, wie mit andern, z. B. den Werken der Liebe, bey denen man um ihres Zwecks willen fordern muß, daß ſie geſchehen, auch abgeſehn von der zum Grunde liegenden Geſinnung. Freyheit ſcheint ihnen alſo weſentlich, und nur durch Eins wird dieſe beſchränkt, durch ihre Beziehung auf die Gemeinſchaft. Ritus und Ceremonieen ſind eine Art von Sprache, worüber man ſich verſtändigen muß; ein gemeinſchaftlicher Cultus ſetzt gemeinſchaftlich anerkannte Formen und Ordnungen voraus. Geht man indeß in Anſehung der Mittel nicht über den Zweck, in Anſehung des Zwecks nicht über das wirklich Nothwendige und Weſentliche hinaus: beobachtet man ein richtiges Verhältniß zwiſchen Dem, was die Gemeinſchaft fordert, und den eben ſo wenig abzuweiſenden Anſprüchen individueller Bedürfniſſe: ſieht man bey den aufzuſtellenden Beſtimmungen nicht bloß auf den Gehalt des Chriſtlichen Bewußtſeyns, inwiefern derſelbe ſich immer gleich bleibt, ſondern auch auf deſſen wechſelnde Modificationen und auf die nach Zeit, Cultur, Nationalität verſchiedene Angemeſſenheit der Darſtellungsmittel: ſo werden jene Beſchränkungen kaum als Beſchränkungen empfunden werden, ſo wenig als Jemand ſich in einer ihm geläufigen Sprache durch die Sprachgeſetze und den Sprachgebrauch beſchränkt fühlt, die er, um ſich verſtändlich mitzutheilen, beobachten muß. Wird aber auf die kirchliche Gemeinſchaft ein ſo übertriebener Werth

gelegt, wie im Katholicismus, so ist die Verrückung des richtigen Verhältnisses die natürliche Folge. Dann tritt die Rücksicht auf individuelle Freyheit und Angemessenheit durchaus zurück; dann wird, damit die Kirche in ihrer Universalität und steten Identität erscheine, so viel wie möglich Alles fest und unbeweglich gemacht; ohne die Ausartung in todten Mechanismus zu scheuen, wird auch das Unwesentliche an gleiche Normen und Regeln gebunden, und jede Abweichung von ihnen, als Verletzung des über Alles wichtigen Kirchenbandes, für schwere Sünde erklärt. Dieser Zwang wird um so drückender, da sich in Folge derselben höhern Bedeutung der Kirche zugleich die Masse der vorgeschriebenen Gebräuche vermehrt; da ein gewisser Pomp, eine reiche Umgebung von Ceremonieen unentbehrlich scheint, um die Wichtigkeit der kirchlichen Acte und die durchgängige Beziehung des ganzen Christlichen Lebens auf die Idee der Kirche anzukündigen. Eben dahin wirkt ein sehr gewöhnlicher Mißverstand. Da es dem Menschen natürlich ist, bey Allem nach dem Zwecke zu fragen, diejenigen Zwecke aber, die sonst die menschlichen Handlungen zu bestimmen pflegen, bey den religiösen Gebräuchen wegfallen, so wird ihnen ein anderer, höherer untergeschoben, der Zweck, Gott durch sie zu ehren, sich seines Wohlgefallens, seines Beystandes zu versichern. Allerdings wird Gott durch den Cultus geehrt, in demselben Sinne, wie er durch Alles geehrt wird, was in der Welt von seiner Gnade, Macht und Weisheit Zeugniß giebt. In Folge einer weit verbreiteten Vermenschlichung schleicht sich aber die Vorstellung ein, als geschehe Gott dadurch ein Dienst, den er besonders belohnen müsse, zumal da er in der Welt keine Früchte zu tragen scheint. Hat diese Meinung einmal Wurzel gefaßt, so hat die Vervielfältigung gottesdienstlicher Handlungen kein Maaß und Ziel. Dazu trägt denn auch der Pelagianismus bey. Zunächst befördert er schon durch seine günstige Ansicht vom sittlichen Zustande des Menschen, dem er mehr Anlaß darbietet, sich seiner erworbenen Vollkommenheit zu freuen, als Antrieb, sich durch thätige Anstrengung von der ihm überall anklebenden Sünde zu reinigen, ein Uebergewicht

der feiernden Darſtellung über das raſtloſe Streben nach Beſſerung, der Geſammtheit, wie jedes Einzelnen für ſich; ſodann wird er, da er das, wenigſtens im Chriſtenthume anerkannte Verhältniß der menſchlichen Werke und der göttlichen Gnade umkehrt, und annimmt, nicht daß der Menſch die Gnade empfangen haben müſſe, um gute Werke zu thun, ſondern daß er gute Werke thun könne und müſſe, um ſich der Gnade würdig zu machen, auch die Handlungen des Cultus theils überhaupt mit unter die Zahl der möglichen verdienſtlichen Werke begreifen, theils wird er ſie für beſonders geeignet und nothwendig halten, um den Mangel anderer guter Werke zu erſetzen. Denn nicht auf gläubige Aneignung der uns in Chriſto geſchenkten Gerechtigkeit allein, ſondern auf eignes Thun und Wirken verweiſt er Den, der den Troſt der Vergebung ſucht; fragt man aber, auf welcherley Thun: ſo ſcheint ſich Das, was ohnehin geboten iſt, z. B. die Erfüllung der Pflichten gegen unſern Nächſten, weit weniger dazu zu qualificiren, als die auf keiner ausdrücklichen Anordnung Chriſti beruhenden, auf keinen nothwendigen Zweck berechneten, ſelbſt übernommenen Pflichten des Cultus, religiöſe Gebräuche und Sitten. Daher denn zugleich die unmäßige Vermehrung derſelben und die ihnen beygelegte Nothwendigkeit; nicht nur werden ſie als eigentliches Hauptgeſchäft eines eignen Standes, der zahlloſen Mönche, betrachtet, ſondern das ganze Leben der Chriſten wird, nach der Bemerkung des Lehrbuchs, mit ihnen umſtrickt und überladen; die Uebertretung der Ceremonialgeſetze wird zum Theil den größten Sünden gleichgeſchätzt, und ſo von Neuem dem Gewiſſen ein Joch bereitet, nicht weniger unerträglich, als das, was die Chriſten im Anfange abgeworfen hatten (Apoſtelg. XV, 10.).

Indem der Cultus, Ritus und Gebräuche das religiöſe Bewußtſeyn darſtellen, dienen ſie zugleich, es zu wecken und zu fördern; der Anſchauung religiöſer Lebensäußerungen wohnt eine gewiſſe Kraft bey, die Religion in dem Anſchauenden zu erzeugen, oder mit andern Worten, die Darſtellungen religiöſer Gefühle ſind Mittel, wodurch die Gnade oder Chriſti Geiſt auf die

Herzen wirkt. Dieß gilt beſonders von jenen ſymboliſchen Handlungen, die der Herr ſelbet angeordnet hat, um durch ſie die höhern Güter, die uns durch die Vereinigung mit ihm zu Theil werden, nicht bloß zu bezeichnen, ſondern auch anzutragen und Denen, die ſie im Glauben annehmen wollen, zu verleihen: von den Sacramenten. Die enge Verknüpfung der göttlichen Gnade mit einem von Chriſto angeordneten ſymboliſchen Gebrauche oder Zeichen macht das Weſen des Sacraments aus, eine Verknüpfung, die mit nichts beſſer verglichen werden kann, als mit der von Leib und Seele; denn das äußere Zeichen iſt gleichſam der Leib, die göttliche Gnade iſt die Seele des Sacraments, und beyde verbunden machen das ganze Sacrament aus, wie Leib und Seele verbunden den ganzen Menſchen. Die Idee einer ſolchen Verbindung hat aber etwas Myſtiſches, was nur unvollkommen durch Begriffe ausgedrückt werden kann. Daher liegen der dogmatiſchen Reflexion über die Sacramente immer zwey Abwege nahe; entweder man ſtellt die Gnade als etwas an das Zeichen gleichſam magiſch Gebundenes dar und erregt die Meinung, als hänge ſie bloß an der äußern Verrichtung eines gewiſſen Gebrauchs, dem opus operatum; oder man trennt Beydes ſo, daß die Idee des Sacraments in dem Begriffe eines bloßen Zeichens untergeht. Je weniger die ältern Kirchenlehrer die letzte, herabwürdigende Anſicht der Sacramente hegen und billigen, um deſto mehr neigen ſie ſich zur erſten hin, oder ſcheinen ſich wenigſtens dahin zu neigen, indem ſie in dem richtigen Gefühle, daß ſich die künſtleriſche Darſtellung mehr als die wiſſenſchaftliche zum Ausdrucke derſelben eigne, die Wirkung der Sacramente dichteriſch und redneriſch preiſen. Wie man aber überhaupt das Aeußere immer höher zu ſtellen, auf jeden kirchlichen Act ein größeres Gewicht zu legen anfing: ſo ward auch der Begriff des Sacraments nicht nur auf immer mehrere kirchliche Gebräuche ausgedehnt, ſondern auch immer mehr vergröbert, bis man zuletzt ganz vergaß, daß die göttliche Gnade etwas Inneres und innerlich Wirkendes, daß der Glaube das Organ iſt, womit ſie in das menſchliche Gemüth aufgenommen

werden muß; bis man endlich die Meinung faßte, daß der bloße äußere Act als solcher, ohne Rücksicht auf das Innere und den Glauben, durch eine Art von Magie die göttliche Gnade auf die Kirche herabziehe. Besonders zeigt sich diese Vergröberung der Begriffe an dem einen Sacramente, dem des Abendmahls. Die Gemeinschaft des für uns gegebenen Leibes und Blutes Christi, die wir (nach 1 Cor. X, 16) in der Gemeinschaft des gesegneten Brodtes und Weines erkennen, schien den rohen Begriffen des Mittelalters eine wirkliche Verwandlung in Christi Leib und Blut vorauszusetzen; fand diese aber einmal Statt, so erhielt der schon lange auf das Abendmahl angewandte Opferbegriff einen ganz andern Sinn, so erschien ja Christi Leib und Blut im Abendmahle als von Neuem wirklich dahingegeben, als noch einmal Gott zum versöhnenden Opfer dargebracht. So bildete sich die, anfangs mehr symbolisch, allmählig roh und buchstäblich genommene Vorstellung eines unblutigen Opfers, welches die Kirche fortdauernd im Abendmahle darbringe, und welches fortdauernd die Gnade ex opere operato ihr zu eigen mache; es entstand das Meßopfer, bald der Mittelpunct des Cultus, ja des ganzen katholischen Systems, und eine neue Quelle des Ansehns für die Kirche und ihre Diener. Der Glaube an die ihr verliehene Vollmacht, dieß segenreiche Opfer, so oft sie wolle, zu wiederholen, war ja ein Grund mehr, sie und die Verbindung mit ihr als Bedingung der Gnade und Versöhnung und des Antheils der Einzelnen an derselben anzusehn. Auch fand man weder den Glauben, noch selbst auch nur die Theilnahme an der Messe nothwendig, um ihre Wirkungen zu erfahren; es war genug, sie zu veranstalten, d. h. sie zu bezahlen, um Alles, was man wünschte, leibliche wie geistige Güter, für sich wie für Andere, für Lebende und Todte dadurch zu erreichen. Wohl kann man sagen, daß dieß Mißbräuche herbeyführte, die bis zum Greuel stiegen!

Eine dritte Corruption des Cultus entsprang aus dem Heiligendienste. Den herrschenden Pelagianischen Vorstellungen

gemäß nahm die katholische Kirche nicht nur an, daß der Mensch die göttlichen Gebote wirklich erfüllen, also vollkommen heilig seyn könne, sondern auch, daß die Tugenden und guten Werke der Heiligen ein Verdienst vor Gott begründeten, welches auf die Kirche überfließe. Gleichwie nun das Verdienst Christi seiner Fürbitte für die Seinigen eine Kraft verleiht, an die wir im Neuen Testamente verwiesen werden: so schrieb man auch der Fürbitte der Heiligen eine besondre Kraft und Wirksamkeit zu, und gestattete, sich derselben betend zu empfehlen. Lag nun schon in dieser Idee etwas Unchristliches, weil darnach unserm alleinigen Mittler Christo noch andere Mittler an die Seite gestellt werden, so war es die Erscheinung noch weit mehr. Denn hier verwandelte sich das Bewerben um die Fürbitte der Heiligen in ein wahres an sie gerichtetes Gebet, die Vorstellung einer gewissen Mittlerschaft in den Glauben an ihre eigne Macht und Göttlichkeit; und man blieb nicht bloß bey dem Gedanken stehen, daß ihre Verdienste auch dem Betenden zu Hülfe kommen und die Mangelhaftigkeit seiner Tugenden ergänzen könnten, man erwartete von ihnen Beystand in allen möglichen Nöthen und Wünschen; kurz, es entwickelte sich eine wahrhaft heidnische Idololatrie daraus, die, verbunden mit einem mehr als Jüdischen Ceremoniendienste, von dem wahren Wesen des Christenthums nur wenig durchblicken ließ.

Dieß sind einige der hervorstechendsten Züge aus dem Bilde des ausgearteten Katholicismus, wie er sich darstellte, da die Reformation dem fortschreitenden Verderben Einhalt that. Da es uns hierbey vorzüglich auf ihren innern Zusammenhang ankömmt, sowohl unter sich, als mit den Principien, woher sie stammen: so wollen wir, wie wir auch bisher immer darauf hingewiesen haben, damit schließen, daß wir denselben noch einmal übersichtlich hervorheben.

Es ist Zweyerley, worauf die Erscheinungen des Katholicismus zurückgeführt werden können, das Hervortreten der Idee der Kirche im Christlichen Bewußtseyn und die hohe Meinung vom Menschen, seinem Vermögen und Verdienste; Beydes hängt

auf eine leicht wahrzunehmende Weise zusammen, und es vergrößert in diesem Zusammenhange Eins die Wirkungen des Andern; Beydes gereicht Christo zum Nachtheile, der zwar Mittler und Versöhner bleibt, aber seine Ehre theilen muß mit der Kirche und dem Menschen.

Das Hervortreten der Kirche hat unmittelbar theils einen reichern, pomphafteren Cultus, eine Masse von Gebräuchen und Ceremonieen zur Folge, worin sie sich darstellt, theils eine zahlreiche und mächtige Hierarchie, wodurch sie repräsentirt wird; zugleich wird deßhalb die Bedeutung und Wirksamkeit der kirchlichen Acte höher geschätzt und das Band, wodurch der Einzelne an die Kirche geknüpft ist, als wesentliche Bedingung des Heiles angesehn. Davon geht das große Gewicht aus, welches auf die Einheit gelegt wird, nicht bloß die innere im Glauben an Christus, sondern auch die äußere, die Uebereinstimmung in Sitten und Lehrmeinungen; daher die Theorie von der Tradition und der Auctorität der Kirche in Glaubenssachen, daher der Zwang und die Unbeweglichkeit in Ritus und Gebräuchen; daher, weil alle Auctorität der Kirche im Clerus concentrirt erscheint, dem die Bewahrung der Einheit obliegt, die Macht der Hierarchie; daher endlich auch die Ansicht von einer möglichen Uebertragung der Güter, deren Inhaberin die Kirche ist, auf Diejenigen, die mit ihr in einer, wenn auch mehr äußern als innern Verbindung stehen.

Der Pelagianismus, zu dem sich die katholische Kirche hinneigte, hatte die Wirkung, daß, statt des Glaubens, in welchem der Mensch die göttliche Gnade empfangen muß, das eigne Thun desselben hervorgehoben ward, wodurch er sie verdienen sollte; damit hing die Richtung des sittlichen Urtheils auf Das, was vom eignen Thun des Menschen abhängt, das äußere Werk, die einzelne Handlung, ohne Rücksicht auf die Gesinnung und den dauernden sittlichen Zustand zusammen; daher die Meinung von der Möglichkeit vollkommener Heiligkeit und das Bestreben, durch vermehrtes Thun, besonders solches, was ausschließlich kirchlicher und religiöser Art zu seyn und mit der Welt in keiner Be-

rührung zu ſtehen ſchien, die göttliche Gnade zu erwerben, was etwa gemangelt haben möchte, zu erſetzen, und wohl ſelbſt einen Ueberſchuß des Verdienſtes zu erzielen, wovon denn das Mönchswesen und die ganze mönchiſch-aſcetiſche Moral ausging.

Indem endlich die Pelagianiſche Tendenz mit der Ueberſchätzung der Kirche und der Kirchengemeinſchaft in Verbindung trat, ſtieg eines Theils die Meinung von der Kraft und Wirkſamkeit der kirchlichen Handlungen, weil ſich nun noch der Glaube an ihre Verdienſtlichkeit hinzugeſellte, andern Theils das Vertrauen auf die Zulänglichkeit der menſchlichen Kräfte und Werke, da, was dem Einen fehlte, der Andere überflüſſig beſaß; es entſtand der Glaube an einen göttlichen Gnadenſchatz im Beſitze der Kirche, aus dem ſie nach Gefallen ſpenden könne, da ja, der Idee der Einheit zufolge, ſo viele Verdienſte der Heiligen in denſelben einfloſſen, und auf Diejenigen, die mit ihr in Verbindung ſtanden, wieder übertragen werden konnten; daraus entwickelten ſich, nebſt der Heiligenverehrung, die Mißbräuche des Pönitenzweſens und des Ablaſſes.

So erblicken wir eine Kette von mancherley Irrthümern und Gebrechen, die zuletzt nur an einigen wenigen einſeitig aufgefaßten Ideen und Grundſätzen hing, deren Glieder aber ſo wohl verbunden waren, daß die äußerſte Ueberſpannung dazu gehörte, um ſie endlich zu zerreißen.

§. 7.

Bey dieſer Ausartung der katholiſchen Kirche iſt die Frage natürlich, wie ſich deſſen ungeachtet noch Chriſtlicher Glaube und Chriſtliche Tugend habe erhalten können? Denn daß ſie ſich erhalten haben, darf vorausgeſetzt werden. Es iſt ja nicht denkbar, daß das Chriſtenthum, welches die Pforten der Hölle nicht ſollen überwältigen können, von Hierarchie und Papſt ſollte überwältigt ſeyn; daß der göttliche Geiſt eines höhern Lebens, der von Chriſto ausgegangen, die Welt unterwerfen ſoll, umgekehrt vom Geiſte der Welt erdrückt wäre; das iſt ja eben der Unterſchied des Werkes Chriſti und jeder andern Erſcheinung, die

etwa mit ihm verglichen werden möchte, daß seine Wirkungen nicht etwas Vereinzeltes und Vorübergehendes sind, sondern organisch zusammenhängen und die Bürgschaft der Dauer und des fortschreitenden Wachsthums in sich tragen. Auch ist Christus ja nicht zum zweyten Male in die Welt gekommen, das Christenthum hat sich aus sich selbst, man kann nicht einmal sagen regenerirt, sondern reformirt, hat die entstandenen Auswüchse und den gesammelten Krankheitsstoff ausgestoßen und dadurch bewiesen, daß es noch lebendig war. Es sey aber eine Aufgabe, meint unser Lehrbuch, zu untersuchen, wie es unter solchen Umständen lebendig habe bleiben können?

Vielleicht sollte man eher eine Warnung darin erkennen, daß wir neben dem Schatten das Licht nicht übersehn; eine Erinnerung, daß wir eine Darstellung, aus dem Standpuncte des Protestanten unternommen, um den Gegensatz mit dem Protestantismus so scharf als möglich zu zeichnen, nicht für ein ganz entsprechendes Bild der Sache selber nehmen dürfen; es möge Den, der zu einseitig nach den schwärzesten Farben gegriffen und nur die schwärzeste Seite gemalt hat, zu der Unparteylichkeit zurückführen, die wir billig zu den schönsten Vorzügen der protestantischen Theologie rechnen. Bey allem Verderbnisse werden wir dann nicht nur begreifen, daß der Geist des Christenthums sich erhalten, sondern auch, daß die Kirche noch immer zu seiner Erhaltung wirken konnte.

Die katholische Kirche, sagt man, war wieder in's Heidenthum zurückgesunken, der Heiligendienst war zu einer wahren Idololatrie geworden. Aber es waren doch Heilige, die man verehrte, und das ist schon ein großer Vorzug vor jedem Heidenthume, was die Geschichte kennt; und zwar waren es Christliche Heilige, über welche man Gottes und Christi weder vergessen konnte, noch jemals ganz vergessen hat.

Die katholische Kirche war ein zurückgeführtes Judenthum. Nun, auch das Judenthum ist ja doch die Vorbereitung auf's Christenthum gewesen. Das Gesetz zügelte die rohe Begierde und bewahrte die sittliche Richtung des religiösen Bewußtseyns;

die Ceremonieen waren wenigſtens eine Erinnerung an die Sünde und an das Bedürfniß der Erlöſung; es war wenigſtens eine Weiſſagung auf Chriſtus und der Schatten der Wahrheit. Dieß würde immer Alles auch vom Katholicismus gelten, wenn er auch wirklich ganz wieder zum Judenthume geworden wäre. Daß dieß aber doch nicht der Fall war, brauchen wir nicht erſt nachzuweiſen.

Selbſt das Falſche und Irrige war nicht in jeder Hinſicht verderblich. Die falſche Kirchlichkeit, und was ihr anhängt, legte allerdings ſchwere Feſſeln an und leitete ab von Chriſto; allein es war doch eine Idee, die ſich des Lebens nach allen ſeinen Richtungen bemächtigte; es iſt aber immer ſchon ein Großes, wenn der Menſch nicht dem Augenblicke, nicht der Sinnlichkeit und den niedern Bedürfniſſen, wenn er einer Idee lebt; und in der Kraft, dem Umfange, womit dieſe Idee in's Leben trat, liegt etwas Erhabenes, was ſelbſt den proteſtantiſchen Biographen eines Hildebrand beſtechen kann.

Auch der Pelagianismus darf nicht dafür angeſehn werden, als wenn er alle Chriſtliche Sittlichkeit untergrübe; vielmehr kann dieß, daß er die Kraft, die der Menſch hat, in Anſpruch nimmt, daß er ihn zur That auffordert, die ſittliche Energie wecken und dem Mißverſtande der Lehre von der Gnade zum Gegengewichte dienen. Das Streben eines Mönchs, wie wir z. B. Luther in ſeiner frühern Zeit kennen, der Alles aufbietet, um die höchſte Stufe ſittlicher Reinheit und Heiligkeit zu erringen, hat, wenn es auch verkehrt gerichtet war, doch etwas Ehrwürdiges, und neben den Vielen, die in eitlem Dünkel oder gedankenloſem Mechanismus dahinlebten, oder unter dem Mönchskleide ein Herz voll böſer Lüſte bargen, gab es ganz gewiß auch Viele von der Frömmigkeit, Demuth und ängſtlichen Gewiſſenhaftigkeit eines Luther, vielleicht nicht Wenige, die, wie er, dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit geleitet wurden.

In den Dornen der ſcholaſtiſchen Theologie waren denn doch die Grundideen des Chriſtenthums keineswegs erſtickt oder untergegangen; ein tiefes Chriſtliches Gemüth — und wer wagt,

dieß Vielen unter den Häuptern der Scholaſtik abzuſprechen? — konnte ſie finden und ſich aneignen. Einzelne irrige Lehren heben den Werth des Ganzen und die Wahrheit der Hauptſache ſo wenig auf, als einzelne Mißgeſtaltungen und ſelbſt organiſche Fehler das phyſiſche Leben. Der Geiſt der Schrift wirkte auch in der Vulgata fort; der Grund der Lehre blieb immer das Symbolum. Die Hemmung der Freyheit traf mehr die Wiſſenſchaft vom Glauben, als den Glauben ſelbſt. Auch in der Beobachtung von Ritus und Gebräuchen kann ſich ein frommer Sinn zeigen und dadurch erweckt werden, und die den Menſchen überall und immer begleitende äußere Erinnerung an eine höhere Welt und einen höhern Zweck des Lebens wiegt vielleicht eine Freyheit auf, worüber die Maſſe vergißt, daß es noch etwas Anderes giebt, als zeitliche Bedürfniſſe, ſinnliche Genüſſe und weltliche Beſchäftigungen.

Manche Mißbräuche ſind freylich enorm und auf keine Weiſe weder zu rechtfertigen, noch zu entſchuldigen, wie neben dem ganzen Meßweſen, der Ablaß und die Inquiſition. Darf man aber von dem Empörenden, was ein im Namen der Religion und Kirche an Unſchuldigen und Wehrloſen verübter Mord für jedes unverdorbene Gefühl hat, einen Augenblick abſehn, ſo könnte man vielleicht ſagen, daß, ſo viele Opfer auch durch letztere gefallen ſind, es im Verhältniſſe zum Ganzen nur einzelne Opfer waren; daß ein Krieg, eine Peſt mehr deren leicht eine größere Anzahl könnte hingerafft haben. Und was den Ablaß betrifft, ſo ſind die, die im Vertrauen darauf ſündigen und fortſündigen, in der Regel wohl nur ſolche, die es ohne Ablaß auch thun würden. Wenn man ſich den Katholiken des funfzehnten Jahrhunderts aus Elementen, wie ſie ſich allerdings in dem geltenden Syſteme und in öffentlich verkündigten Grundſätzen vorfinden, zuſammenſetzen wollte: ſo käme ein Weſen heraus, worin wir kaum den Menſchen, geſchweige denn den Chriſten erkennen würden, es wäre aber auch nur ein Geſchöpf der Phantaſie; man darf nicht vergeſſen, theils, daß die Menſchen ſo ſyſtematiſch nicht ſind, theils, daß auch Syſteme und Grundſätze

nicht ſo ausgeſucht einſeitig, ſondern als ein Ganzes wirken, wo ſich Eins durch das Andere rectificirt.

Dazu kömmt nun, daß, wenn auch der Katholicismus die herrſchende Richtung der Zeit iſt, doch auch andere Stimmen laut werden, in denen allmählig der Proteſtantismus heranreift. Wir meinen nicht bloß ſolche, die ſich zu eignen Parteyen bilden und von dem Kirchenverbande ausdrücklich losſagen oder ausgeſtoßen werden, — Häretiker, wie die Waldenſer, Wikleſiten, Huſſiten; — nicht bloß ſolche, die in ſtiller Zurückgezogenheit nach der geheimen und ewigen Wiedervereinigung mit Gott ſtreben, und ſich zum Theil über die dem Handeln und Denken angelegten Feſſeln in geiſtiger Freyheit zu erheben wiſſen, — die Myſtiker, welche ſich in einem mehr oder weniger kenntlichen Zuſammenhange durch die ganze Kirchengeſchichte hindurchziehn und ſo manchen achtungswerthen, auch von den Reformatoren gefeierten Namen unter ſich zählen; — auch Männer gehören zu ihnen, deren Stimme in der Kirche von Einfluß war, wie Bernhard und der Canzler Gerſon; auch Gelehrte, d. h. Scholaſtiker, die, wenn auch in vieler Hinſicht befangen, manche Gebrechen mit Ernſt und Strenge rügten. Man darf ſich dieſe auch nicht ſo vereinzelt denken, wie ſie bey einer nur mangelhaften Kenntniß der damaligen Literatur zu ſtehen ſcheinen; viel weniger darf man, was in einer compendiariſchen Darſtellung, in einer Skizze, die Geiſt und Richtung einer Periode im Ganzen bezeichnen ſoll, keinen Platz findet, als nicht vorhanden betrachten. Unſtreitig gab es eine große Zahl von Menſchen, die theils in Einfalt ein Chriſtliches Leben führten, von den herrſchenden Gebrechen im Innern wenig berührt, theils auch dieſe Gebrechen fühlten und ihnen in der Stille entgegenarbeiteten. Wie hätte ſonſt die Reformation ſo ſchnell um ſich greifen, eine ſo allgemeine Bewegung hervorbringen können, die durch alle kirchliche und bürgerliche Auctorität, die man dagegen aufbot, in vielen Gegenden kaum, in andern gar nicht gedämpft werden konnte?

B. Protestantismus.

§. 8.

Je mehr sich auf irgend einem Gebiete des geistigen Lebens eine gewisse Form, die doch nur eine Seite desselben ausdrückt, vollendet und in sich abzuschließen sucht, um so mehr werden die Elemente, die der andern Seite angehören, ausgestoßen und gedrungen, sich ebenfalls in bestimmter Form zu gestalten; denn jede Einseitigkeit ruft, weil das Leben nach vollständiger Darstellung strebt, ihren Gegensatz hervor. Daher auch in der Entwickelung des Staats und der Wissenschaft, namentlich der Philosophie, jene oft bemerkten Schwankungen zwischen verschiedenen Extremen; daher der Wechsel entgegengesetzter Richtungen und der sie gleichsam verkörpernden Schulen oder Parteyen. Zugleich wird jedes Uebermaaß des Verderbens, je mehr es das Leben in seinen Aeußerungen hemmt, oder in seiner Wurzel selbst gefährdet, die Kraft desselben zu einer Gegenwirkung aufregen, wodurch es sich von jenen Hemmungen und Störungen zu befreyen sucht. Schon in Folge dieser allgemeinen Gesetze konnte in der occidentalischen Kirche die große Veränderung nicht ausbleiben, die wir die Reformation nennen; der lange in der Stille vorbereitete Gegensatz mußte früher oder später an's Licht treten, und nur die Zeit, die Umstände, die Art und Weise, wie es geschah, hing von der Verkettung der Begebenheiten und von besondern Veranlassungen ab.

Die Zeit der Reformation ist eine von jenen Epochen, in denen der menschliche Geist überhaupt einen neuen Schwung zu nehmen scheint, in denen gleichzeitig und ohne sichtbaren Zusammenhang in den verschiedensten Kreisen menschlichen Lebens und Wirkens große Talente aufstehen, neue Bahnen eröffnet, eine ungewohnte Thätigkeit angeregt, unerwartete Erfolge hervorgebracht werden: welches denn alles zusammenwirkt, um Dem, was Bedeutendes in solchen Zeiten geschieht, noch größere Bedeutung zu geben. Wer denkt nicht an Columbus und Co-

pernicus, an die Blüthe der Kunſt, an die Wiedererweckung der claſſiſchen Literatur, an die Schnelle und Ausdehnung, die der Gedankenverkehr durch die Buchdruckerkunſt erhalten hatte? Das Wiederaufleben der Wiſſenſchaften wird gewöhnlich als eine Hauptquelle der Reformation bezeichnet. Unſtreitig iſt die Kirche auch der Wiſſenſchaft deßhalb verpflichtet; doch darf man nicht überſehn, daß nicht Alles, daß eben die Hauptſache ſich daraus nicht erklären läßt. Die Religion, nicht die Wiſſenſchaft iſt der Boden, als deſſen Erzeugniß die Reformation ſich muß nachweiſen laſſen, wenn ſie für die Religion und als Anfang einer neuen Entwickelung des religiöſen Bewußtſeyns die Wichtigkeit haben ſoll, die wir ihr beylegen; die Wiſſenſchaft konnte ihr zu Hülfe kommen, nicht ſie hervorbringen. Auch dem Katholicismus kann die Wiſſenſchaft dienen und hat ihm bis auf den heutigen Tag gedient; Luther war nicht ſo gelehrt, als Erasmus, doch war Erasmus, obwohl auf ſeine Weiſe für's Beßte der Kirche beſorgt, weder Reformator noch Proteſtant. Wäre es freylich ganz richtig, daß die Finſterniß und die Dumpfheit der Zeiten die eigentliche Baſis der Hierarchie und dieſe des Katholicismus geweſen: ſo müßte es auch vor Allem die Wiſſenſchaft ſeyn, wodurch ſie beyde geſtürzt worden wären. Wir wiſſen aber, daß der Katholicismus andere Wurzeln hatte, z. B. im Pelagianismus, der nichts weniger, als mit wiſſenſchaftlicher Bildung unverträglich iſt. Was hat denn die Wiſſenſchaft der Reformation genützt? Sie hat theils, wie das Lehrbuch bemerkt, zur Weckung und Erhöhung der Freyheit und Selbſtſtändigkeit des Geiſtes beygetragen, — beygetragen, ſagen wir, denn ſie iſt eben ſo ſehr der wiedererwachenden Freyheit ihre Blüthe ſchuldig, als ſie dieſe für ihren Theil befördert hat; — theils hat ſie die Köpfe von dem ſcholaſtiſchen Wuſte zu reinigen angefangen, der die Wahrheit verdeckte und allen Irrthümern Haltung gab, theils und beſonders hat ſie dem Proteſtantismus die Waffen der Geſchichte in die Hände gegeben. Denn wenn wir genau reden wollen, ſo fehlte es auch der Scholaſtik nicht an Wiſſenſchaftlichkeit, wohl aber fehlte es ihr an hiſtori-

ſchem Sinn; dieſer war die Frucht der wiedererwachenden claſſiſchen Studien. Damit ausgerüſtet, konnte man erſt unbefangen ſehen, was denn die Schrift, was die Kirchenväter lehrten, auf deren Ausſprüche man ſich berief, und konnte ſo die falſchen Anmaßungen des Katholicismus zurückweiſen. Wir wollen alſo keineswegs das Verdienſt der Wiſſenſchaft um unſere Kirche ſchmälern, nur das eigentliche Princip der Kirchenverbeſſerung konnte ihr nicht von außen kommen, ſondern nur aus dem religiöſen Bewußtſeyn ſelbſt.

Welches dieſes Princip oder dieſe Principien waren, giebt das Lehrbuch am Schluſſe des Paragraphs richtig an, nämlich die Idee des Glaubens und das Zurückgehn auf die Schrift; jene entgegengeſetzt der Pelagianiſchen Richtung des Katholicismus, dieſes der katholiſchen Theorie von der Tradition, dem richterlichen Anſehn der Kirche, nebſt allen den Mitteln, wodurch es aufrecht erhalten werden ſollte. Indem der Glaube zum Mittelpuncte des Chriſtlichen Lebens erhoben ward, mußte das ganze Gebäude der irrigen Meinungen dahinſtürzen, die von dem Verdienſte ausgehn, was der Menſch durch ſeine guten Werke für ſich oder Andere ſoll erwerben können; er kann keine verdienſtlichen Werke thun, er kann allein die unverdiente Gnade Gottes in Glauben annehmen; es kann an ihm nichts lobenswerth ſeyn, als daß er gläubig mit ganzem Herzen an Chriſtus hängt, als der Quelle alles Guten an ihm. Iſt aber der Glaube an Chriſtus das Erſte und Letzte im Chriſtenthume, ſo folgt ſchon, daß, wer dieß einſieht, ſich nicht an das Wort der Kirche, ſondern an Chriſti Wort halten wird, wie es uns aufbehalten iſt in der Schrift. Das Band, was uns mit Chriſtus vereinigt, wird ihm das wichtigſte ſeyn, nicht das Band mit der Kirche, am wenigſten das äußere; denn wie der Glaube etwas Inneres iſt, ſo giebt er auch dem Innern ſeinen Vorrang wieder vor dem Aeußern, der Geſinnung vor der That.

Der Glaube war, wie das Princip der Reformation, ſo auch Dasjenige, was Luthers Beruf zum Reformator begründete, indem er allen den Eigenſchaften, die ihn in den Stand

ſetzten, es zu ſeyn, den Urſprung oder die geeignete Richtung gab. Luther hatte in der Schule der Erfahrung in dem Glauben die Ruhe finden gelernt, die ihn ein regſames Gewiſſen in dem mönchiſchen Streben nach eigner Heiligkeit und eignem Verdienſte nicht finden ließ. Von dieſem Troſte des Glaubens ſchwieg die Kirchenlehre und die ſcholaſtiſche Theologie; deſto lauter predigte ihn die Schrift. Für ihren Inhalt öffnete ihm ſeine innere Erfahrung die Augen; ſie befeſtigte ihn wiederum in Dem, was er erfahren hatte. Die Wahrheit trieb ihn, was er mit klarem Geiſte erkannt hatte, mit muthigem Vertrauen zu verkündigen; er wußte ja, an wen er glaubte, und fühlte ſich, wie Paulus, im Bewußtſeyn ſeiner Gnade ſtark und freudig. Sein Glaube machte ihn ſelbſtſtändig und frey, nicht bloß von der Glaubensherrſchaft der Kirche, ihrer Hierarchie und Tradition, ſondern auch von dem Einfluſſe hergebrachter Schulmeinungen, von der Macht der Vorurtheile, von der Gewalt des Buchſtabens, — der es auch dann nicht war, der ihn beſtimmte, wenn er nur ihn mit ſteifer Hartnäckigkeit zu vertheidigen ſchien; — nur nicht von dem Anſehn der Offenbarung und der Schrift; denn die unerſchütterliche Feſtigkeit, mit der er auf ſie baute, gab ihm ja eben den Muth, jedes menſchliche Joch von ſich abzuwerfen, und eine auch über ſie ſich erhebende Subjectivität wäre ihm nicht Selbſtſtändigkeit, ſondern gerade der Frevel geweſen, den er überall zu bekämpfen ſuchte.

§. 9.

Luther ſtritt demnach nicht für einen abſtracten Begriff von Freyheit, ſondern für die Freyheit derjenigen Ueberzeugung, die er für die ächt evangeliſche erkannte *); nicht für eine Wahrheit überhaupt, ſondern für die beſtimmte Wahrheit, die Chriſtus und die Apoſtel verkündigt hatten. Daher hat ſich Luther zwar

*) Daher konnte Melanchthon, in der bekannten Unterſchrift der Schmalkaldiſchen Artikel, ſelbſt dem Papſte ſeine Superiorität über die Biſchöfe jure humano zuzulaſſen rathen, ſo er das Evangelium wollte zulaſſen.

niemals die Inconſequenz zu Schulden kommen laſſen, daß er die abweichende Meinung, ſo lange ſie nur Meinung blieb, mit etwas Anderem, als dem Worte des Evangeliums bekämpfen zu müſſen glaubte; aber je größer ſein Eifer für die Wahrheit war, wie er ſie erkannte, um ſo weniger konnte er gleichgültig bleiben, wenn Andere ſich eben ſo weit als ſeine katholiſchen Gegner von ihr zu entfernen ſchienen. Deßhalb trat er mit gleichem Eifer gegen Carlſtadt und Zwingli in die Schranken, deren Sache in Luthers Augen mehr verſchmolzen ſchien, als ſie im Grunde war. Unter den Bewegungen, die die Reformation veranlaßte, hatte ſich ein Geiſt der Schwärmerey entzündet, die unter den Anabaptiſten zum heftigſten Durchbruche kam. Niemand verdenkt Luther, daß er dieſe zu bekämpfen ſuchte; man überſieht aber oft, daß der eigentliche Grund und Charakter derſelben in der Verachtung der Kirche und der kirchlichen Inſtitute beſtand, und daß damit die Herabwürdigung der Sacramente zuſammenhing, worin die Schweizer mit ihnen gemeinſchaftliche Sache zu machen ſchienen. Außerdem hatte die Zwingliſche Lehre unleugbar einen Zuſatz von Pelagianismus, dem Luther über Alles feind war. Man kann es daher beklagen, daß ſich zwiſchen den beyden Reformatoren der unſelige Zwieſpalt entſpann, ohne den die Reformation gewiß viel weitere Fortſchritte gemacht hätte; man darf es Luthern aber nicht zum Verbrechen machen, wenn er, von allen politiſchen Rückſichten fern, ſeine gute Sache von einer ſchlechten, (dafür hielt er ſie,) glaubte trennen zu müſſen, um den einzigen Schutz, dem er vertraute, den Schutz des Himmels nicht zu verſcherzen; und ſelbſt Das iſt nicht ganz gerecht, wenn man auf Rechnung dogmatiſcher Streitſucht ſchiebt, was in Luther einen viel tieferen Grund hatte. Anders war es ſpäterhin, da ſich der reformirte Lehrbegriff weſentlich modificirt, den Pelagianismus aufs entſchiedenſte ausgeſtoßen, und ſich in der Lehre vom Sacramente dem Lutheriſchen weit mehr genähert hatte. Ob Luther gegen Calvin zu Felde gezogen wäre, läßt ſich nicht bezweifeln. Daß übrigens, wie der Kampf einmal ausgebrochen war, von beyden

Seiten, (auch von Zwingli,) Waffen gebraucht wurden, die man nicht billigen kann, und mancherley Persönliches sich einmischte: wen kann das befremden, der jene Zeit kennt, und der da weiß, daß auch die größten Menschen Menschen sind?

Aus Fürsorge für die Bewahrung der reinen Lehre, die ja der Stolz der neuen Kirche war und ihre Trennung von der Römischen rechtfertigen mußte, zugleich in der Absicht, sich von Denen, die theils auf gefährliche, theils auf irrige Abwege gerathen zu seyn schienen, auf's bestimmteste zu scheiden, fing man früh an, die ursprünglich der katholischen Partey entgegengesetzten Bekenntnißschriften, namentlich die Augsburgische Confession und deren Apologie, auch im Gegensatze gegen die Anabaptisten und sonstige Andersdenkende zur Grundlage unserer kirchlichen Verbindung zu erheben; es entstanden symbolische Bücher, als positive Erklärungen über Das, was man als Christliche Wahrheit betrachtete. Aber nicht bloß aus äußern Verhältnissen und aus dem Geiste der Zeit muß man dieß ableiten; es folgt aus der Natur einer sich bildenden Kirchengemeinschaft; diese existirt erst dann, wenn eine anerkannte Basis derselben vorhanden ist. Ohne die Bekenntnißschriften, die diese Basis bildeten, wäre es bey einem allgemeinen und verworrenen Gegenstreben gegen den Papst geblieben; eine Lutherische Kirche wäre nicht entstanden. Auch darf man sich's nicht leid seyn lassen um die scheinbare Hemmung des freyen Strebens nach Wahrheit, die dadurch herbeygeführt worden; sie ist in der That nur scheinbar. Freyheit ist nicht Unbestimmtheit; sonst wäre auch der sittliche Mensch nicht frey. Wer, erfüllt von einer gewissen Idee, einem gewissen Principe, dieß ungehindert verfolgen kann, der ist frey, obgleich er sich innerhalb gewisser Gränzen hält, nicht, weil sie vorgeschrieben sind, sondern weil sie im Principe liegen. Wer, jener Idee oder jenem Principe fremd, auch jene Gränzen nicht achten kann, der hört nicht auf, frey zu seyn, weil er Glied einer Verbindung zu seyn aufhört, die auf jener Idee beruht; nur muß ihm das Recht nicht streitig gemacht werden, sich eine andere Sphäre zu suchen oder zu bilden, die

seiner Eigenthümlichkeit entspricht. Ein hemmendes Mißverhältniß tritt erst dann ein, wenn entweder außerhalb einer gewissen Kirchengemeinschaft kein Raum frey gelassen wird für Diejenigen, die zu derselben nicht gehören können oder wollen, (darin besteht ganz eigentlich die kirchliche oder politische Intoleranz, die keineswegs eine nothwendige Folge fester Lehrbestimmungen ist;) oder wenn Der, der dem Principe und der Idee nach einer bestimmten Gemeinschaft angehört, sich doch von ihr durch die in ihr angenommene Lehrnorm ausgeschlossen findet, weil dieselbe, aus dem Principe nicht rein hervorgegangen, seine freye Entwickelung hindert. Das ist nun freylich eine Gefahr, die jede positive Festsetzung mit sich führt, weil ihr Gegenstand nicht die lebendige Idee selbst, sondern nur eine durch Zeit und Umstände bedingte Erscheinung der Idee seyn kann. Man kann aber nicht sagen, daß dieß Mißverhältniß in den ersten Zeiten nach der Reformation schon eingetreten sey; Zeit und Umstände waren noch fortdauernd dieselben, und die symbolischen Bestimmungen hatten eine gewisse Weite, die z. B. neben Luthers auch Melanchthons in der That nicht durchaus einstimmige Ansichten doch eben so gut zuließ, ja selbst die Reformirten nicht hinderte, sich zur Augsburgischen Confession, wenigstens in ihren spätern Ausgaben, zu bekennen.

Die Sache änderte sich aber nach Luthers Tode. Jene wohlthätige Weite der kirchlichen Lehrbestimmungen ward durch engherzige Deutung derselben unnütz, und durch Aufnahme anderer, sie ergänzender symbolischer Schriften immer mehr beschränkt, zumal nachdem auch Melanchthons Tod den Eiferern für Luthers Buchstaben ein weiteres Feld ihrer Thätigkeit eröffnet hatte. Die Lutherische Dogmatik wurde, wie natürlich und löblich, auch im Einzelnen immer schärfer und bestimmter ausgeprägt; der Eifer für die theuer erkämpfte und behauptete Wahrheit, wie nicht weniger natürlich und löblich, erhielt sich und wuchs. Statt aber die Gleichheit des Princips, machte man, wie einst die katholische Kirche, immer mehr die Gleichheit in den einzelnen dogmatischen Bestimmungen zur Bedingung

der Lutheriſchen Kirchengemeinſchaft, und der unſelige Grundſatz, daß unter entgegengeſetzten Meinungen nur eine von der Kirche als wahr anerkannt und behauptet werden müſſe, leitete das Verfahren nicht bloß der ſtreitſüchtigen Theologen, ſondern auch der unter ihrem Einfluſſe ſtehenden Fürſten; was jene als Irrthum verworfen hatten, das ahndeten dieſe auch alsbald mit Entſetzungen und Verweiſungen. Endlich wurde, was als Schulmeinung gegen andere Schulmeinungen immerhin hätte behauptet und vertheidigt werden mögen, in der Concordienformel ſymboliſch feſtgeſetzt; dadurch wurde allerdings die freye Ausbildung der Glaubenslehre auf anderthalb Jahrhunderte gehemmt und, was vielleicht noch ſchlimmer war, bewirkt, daß, wie endlich dieſe Feſſeln geſprengt wurden, das Weſentliche zugleich mit Gefahr lief, weggeworfen zu werden. Denn ſo viel man gegen die Concordienformel haben mag, ſo darf man doch keineswegs verkennen, daß es wirklich die Grundideen der Lutheriſchen Kirche waren, die ſie ſtreng zu behaupten ſuchte und mit Schärfe ausſprach; dadurch erſchwerte ſie aber für die Zukunft die Unterſcheidung der Idee und der Einkleidung, Deſſen, was man feſthalten mußte, und was, ohne das Beſtehen der Kirche zu gefährden, aufgegeben werden durfte.

Zugleich befeſtigte die Concordienformel die Trennung der Lutheriſchen und der reformirten Kirche; denn ihre nächſte Beſtimmung war, diejenige Anſicht, die eine Vermittelung herbeyführen konnte und ſollte, die ſogenannte kryptocalviniſtiſche, gänzlich zu verbannen, und ſtatt der ausgleichenden und verſöhnenden Maximen, denen Melanchthon und ſeine Schule gehuldigt hatte, der von ihren Gegnern geübten Polemik den Stempel ausſchließlicher Orthodoxie aufzudrücken. In der reformirten Kirche erhielt die Mannigfaltigkeit verſchiedener, nicht ſo ſcharf beſtimmter Symbole eine Zeit lang größeres Leben und größere Freyheit, bis auch ſie in den Beſchlüſſen der Dordrechter Synode eine in gleichem Geiſte gegebene, doch nicht ſo allgemein anerkannte Norm des Glaubens und der Lehre empfing. Sonſt waren die Grundſätze der Reformirten über Das, was

der Kirche und ſelbſt dem Staate gegen Andersdenkende geſtattet, ja Pflicht ſey, bey Weitem ſtrenger, als bey den Lutheranern. Servets Schickſal iſt bekannt; freylich fand auch Melanchthon dasſelbe nicht unverdient; aber, während ſeine Meinung bey unſern Theologen, alles orthodoxen Eifers ungeachtet, keinen Eingang fand, wurden Calvins und Bezas Grundſätze in der reformirten Kirche auch ſpäter nicht nur vertheidigt, ſondern auch in Anwendung gebracht *). Dieß hing mit der eigenthümlich praktiſchen Richtung ihrer Kirchenverbeſſerung auf die Wiederherſtellung einer heiligen und apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung zuſammen, die eine ſtrengere Kirchenzucht herbeyführte, und zur Aufrechthaltung derſelben auch die bürgerliche Gewalt in Anſpruch nahm. Dadurch konnte ſie ſich auch ſpäter des Eindringens unkirchlicher Lehrmeinungen länger und kräftiger erwehren.

§. 10.

Durch die Concordienformel, — die von der Mehrzahl der Lutheriſchen Theologen und Geiſtlichen in Deutſchland unterſchrieben war, und auch in den Gegenden, wo ſie anfangs nicht recipirt ward, ſchon durch den Einfluß der Univerſitäten Eingang finden mußte, — ſo wie durch die nach den Grundſätzen derſelben abgefaßten auctoriſirten Lehrbücher **) waren die wichtigſten Dogmen der Lutheriſchen Kirche dermaßen fixirt und beſtimmt, daß ſich die theologiſche Thätigkeit nicht ſowohl auf die Quellen einer lebendigen Dogmatik, das unmittelbare religiöſe Bewußtſeyn und die Schrift, als vielmehr auf die Vollendung des angefangenen Werkes in gleichem Geiſte richten mußte. Die einmal feſtgeſetzte Lehrform ward als unantaſtbar vorausgeſetzt; ſie weiter zu entwickeln, die dabey vorkommenden Fragen und Schwierigkeiten aufzulöſen, die Gegner zurückzuweiſen, darauf warf ſich das ganze dogmatiſche Streben. Wie die

*) Vergl. Henke's Kirchengeſchichte. Achter Zeitr. Dritter Abſchn. §. 25. (Th. 3. S. 356 der 2. Ausg.)

**) z. B. das Hutter'ſche Compendium.

Dogmen mit dem innern Leben des Chriſtenthums im Gemüthe zuſammenhingen, kam wenig in Betracht, ſie wurden abermals ganz als reine Verſtandesſätze behandelt; nicht eine unbefangene exegetiſche und hiſtoriſche Forſchung, ſondern die Ariſtoteliſche Logik führte das Regiment; das einzig lebendige praktiſche Intereſſe war das polemiſche, indem man mit gleicher Hitze nicht bloß Katholiken und Reformirte beſtritt, ſondern Alles, was ſich in irgend einer Lehrmeinung von dem in der Kirche Geltenden zu entfernen ſchien. So finden wir alle Elemente der alten Scholaſtik hier wieder zuſammen, das ſtete Zurückkommen auf ein unveränderlich Gegebenes, die Herrſchaft des logiſchen Formalismus, die nicht zu ermüdende Streitſucht; und wenn in mancher Hinſicht des Unfugs weniger war, ſo fehlte es dagegen meiſtens an der ſpeculativen Tiefe, die mehreren Scholaſtikern nicht abzuſprechen iſt.

Wie feſt ſich die neue Schultheologie in Kurzem geſetzt hatte, erfuhr Georg Calixtus (um die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts). Sein auf den innern Religionsfrieden gerichtetes Streben, ſeine Gleichgültigkeit gegen manche Unterſcheidungslehren, ſeine Meinung, daß die weſentlichen und nothwendigen Fundamentalartikel des Glaubens ſchon im apoſtoliſchen Symbolum enthalten wären, ſeine Anerkennung des Wahren und Gültigen, was ihm auch in den Meinungen der Gegner enthalten zu ſeyn ſchien, kurz ſeine theologiſche Billigkeit verſtieß ſo ſehr gegen den herrſchenden Geiſt, daß ſie als Syncretismus Gegenſtand der härteſten Anfeindungen wurde, die ſich nicht bloß auf ihn, ſondern auch auf ſeine zahlreichen Schüler noch lange nach ſeinem Tode erſtreckten. Wenn die Grundſätze des Calixtus aber auch nicht unmittelbar durchdrangen, ſo wirkte er doch mittelbar, indem er auf hiſtoriſche Forſchung, auf eine beſſere Schriftauslegung und praktiſches Chriſtenthum hintrieb, der herrſchenden Theologie entgegen, deren einſeitig logiſche und ſcholaſtiſche Tendenz dadurch in ihrer Wurzel angegriffen ward.

Bekanntlich iſt es Calixtus, der in unſerer Kirche zuerſt die Moral als eigne Wiſſenſchaft von der Dogmatik trennte; der

Beweis einer mehr auf das Christliche Leben gerichteten Reflexion. Noch wirksamer war Speners warmer Eifer für praktisches Christenthum sowohl durch Lehre, als durch Anstalten zur Förderung frommer Erbauung, die collegia pietatis, die nach seinem Rathe und Vorgange an vielen Orten errichtet wurden und zahlreiche Theilnehmer, obwohl auch Gegner fanden. Ein grosser Theil der Lutherischen Kirche, Gelehrte und Ungelehrte, wurde dadurch auf das innere religiöse Leben zurückgeführt, dem sich bisher die Dogmatik so ganz entfremdet hatte; man lernte, daß wahre Frömmigkeit das Wesen der Religion und die Grundlage einer fruchtbaren Theologie sey, und daß dieselbe mehr, als durch die Spitzfindigkeiten und Zänkereyen der Schule, durch andächtiges Lesen der Schrift und gewissenhafte Anwendung ihrer Heilswahrheiten zur Erkenntniß und Besserung des Herzens gefördert werde. Zugleich machte Arnold in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte mit freyem Urtheile, nicht ohne Kunst und Gelehrsamkeit, die Meinung wankend, als ob gerade die herrschende Kirche immer nur das Rechte und Wahre auf die rechte Weise vertheidigt hätte, als ob Alle, die nicht wie die siegende Partey dachten, den Abscheu verdienten, den die Polemik gegen sie zu erregen gewußt. Auch seine Tendenz war, Frömmigkeit und Christliche Gesinnung über unfruchtbaren Zank und Streit zu erheben, nicht ohne Vorliebe für die Mystik, der Arnold sich auch in andern Schriften geneigt bewies. Die Partey, welche sich die Ansichten dieser Männer aneignete, (die Partey der Pietisten,) blieb zwar nicht von Uebertreibungen, Einseitigkeiten und Verkehrtheiten frey, wodurch sie ihren Gegnern Blößen gab und den Sieg der herrschenden Theologie erleichterte; doch siegte diese nicht, ohne den Einfluß der bekämpften Richtung zu erfahren und in ihren Fundamenten erschüttert zu werden. Nicht nur bildete sich eine theologische Schule, welche die wesentlichsten Grundsätze der Pietisten aufnahm, sondern auch bey denjenigen Dogmatikern, die nicht zu ihr gehörten, gewann die Glaubenslehre eine von der des vorhergehenden Jahrhunderts sehr abweichende Gestalt.

Neben dem Pietismus wirkte im achtzehnten Jahrhunderte die Philoſophie auf die Geſtaltung der proteſtantiſchen Theologie bedeutend ein. Die erſten ſelbſtſtändigen Verſuche einer eigenthümlichen neuen Philoſophie, die Des Cartes in der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts machte, hatten zwar in Frankreich und in den Niederlanden viele Freunde gewonnen, aber in Deutſchland die hergebrachte Schulphiloſophie nicht verdrängen können. Selbſt Leibnitz, der doch Deutſchland angehörte, hatte unmittelbar keine Reform hervorgebracht; erſt durch Thomaſius und Wolf erwachte hier ein neues Leben in dieſem Theile wiſſenſchaftlicher Beſtrebungen. Jener, der ſchon in Leipzig den Haß der Schultheologen mit H. A. Franke und den Pietiſten getheilt hatte, ſetzte darauf, mit ihnen vereint, an der neugeſtifteten Univerſität zu Halle ſeine vielfach aufregende Thätigkeit fort; die Popularität, der praktiſche Verſtand, die deutſche Sprache, worin er zu philoſophiren wußte, verſchafften ihm ungewohnten Eingang. Doch beſchränkte ſich ſein Einfluß, was die Theologie betrifft, nur auf den allgemeinen Gewinn, den die Entfernung vieler beengender Vorurtheile und die Beförderung einer freyern, ſelbſtſtändigern, mehr auf das Praktiſche gerichteten Anſicht der Dinge ihr bringen mußte. Weit größer waren, in formeller und materieller Hinſicht, die Folgen, die aus dem glücklichen Verſuche Wolfs, die Leibnitziſche Philoſophie in Deutſchland einzuführen, für ſie erwuchſen. Denn Wolf, der mit methodiſchem Geiſte das ganze Gebiet der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ordnete und bearbeitete, indem er, ohne durch ſpeculative Tiefe abſchreckend und unverſtändlich zu werden, die Anſprüche an Gründlichkeit und Deutlichkeit, die man damals machte, zu befriedigen verſtand, war ganz der Mann, um das alte Gebäude, da man das Ungenügende desſelben zu empfinden anfing, durch ein neues, dem Bedürfniſſe ſeiner Zeitgenoſſen mehr entſprechendes, zu erſetzen, und dabey die Stimme der meiſten denkenden Köpfe für ſich zu vereinigen. Seiner Schule gehörten daher bis gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Mehrzahl deutſcher Philoſophen, und unter

ihnen nicht wenige scharfsinnige und verdiente Männer an. Die dadurch herbeygeführte Veränderung im wissenschaftlichen Vortrage der Dogmatik ist eigentlich kein Gegenstand unserer jetzigen Betrachtung; doch mußte die Gewohnheit, nach Wolfischer Weise Alles zu definiren und zu demonstriren, auch tiefer einwirken; sie bildete ein Gegengewicht gegen die ganz ascetische Richtung der Pietisten, veranlaßte aber auf der andern Seite wieder eine Ueberschätzung des abstracten Begriffs und seiner bloß logischen Behandlung, wobey man sich denn doch nur zu leicht bey oberflächlicher Ergründung beruhigte. — Einen materialen Einfluß auf die Glaubenslehre übte die Wolfische Philosophie hauptsächlich durch ihre natürliche Theologie. Die Objecte derselben waren ja keine andern, als die auch in der Dogmatik vorkamen; sie sollte sie aber, so war wenigstens die Absicht, rein philosophisch und mit völliger Abstraction von der positiven Glaubenslehre abhandeln. Je näher man dieser Absicht kam, desto dringender war dann wieder das Bedürfniß der Ausgleichung und Verknüpfung; diese fiel aber natürlich, bey der Festigkeit und Selbstständigkeit, die man der rationalen Theologie zutraute, der Christlichen Glaubenslehre zu, die zu ihrer eignen festern Begründung nichts Besseres thun zu können schien, als die Lehrsätze derselben in sich aufzunehmen und auf sie fortzubauen. Doch war dieß das Geringere; denn in der That war Wolfs natürliche Theologie noch zu wenig Philosophie und zu sehr eine bloß allgemeine Dogmatik, entstanden dadurch, daß man von dem eigenthümlich Christlichen in den geltenden Religionsbegriffen absah und Vernunftbeweise an die Stelle der Schriftbeweise setzte. Diese Abstraction erwarb sich aber mehr und mehr Aufmerksamkeit und Vorliebe, und in demselben Maaße traten die positiven Lehren im Bewußtseyn zurück. Dieß brachte anfangs den Vortheil, daß die Parteywuth und die Bitterkeit der Polemik dadurch geschwächt wurde, erzeugte später aber in den Freunden des bloßen Deismus oder Naturalismus eine dem Christenthume nicht unbedenkliche Opposition.

Doch nicht unmittelbar von den Pietisten, nicht von Tho-

maſius und Wolf ging die Revolution aus, die in der zweyten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in der Lutheriſchen Kirche zum Durchbruche kam; trotz jener Männer blieb die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs in allen ſeinen Darſtellungen dieſelbe. Der eigentliche Same dieſer Revolution kam von außen, aus Ländern, wo die katholiſche und die reformirte Confeſſion die herrſchende war, aus Frankreich und England; er fand bey uns aber ſchon einen wohl bereiteten Boden, auf welchem er ſchnell aufgehn und überall Wurzel treiben konnte.

Die Geſchichte der reformirten Kirche hat darin eine andere Geſtalt, als die der Lutheriſchen, daß die ſiegende Partey die andern, wenn auch ausſchloß, doch nicht ganz und gar vernichtete, ſo daß bey ihr bis auf den heutigen Tag neben den herrſchenden Kirchen, die verhältnißmäßig ſtreng auf ihrem hergebrachten Lehrbegriffe beharren, eine Menge diſſentirender Verbindungen beſtehen. So wurden durch die Dordrechter Synode (1618) die Freunde des Arminius, um ihres Widerſpruches gegen die harte Calviniſche Prädeſtinationslehre willen, zwar verdammt, und anfangs auch mit der größten Härte behandelt; die Arminianer oder Remonſtranten erhielten ſich aber als Partey, und da der erſte Sturm vorüber war, erlangten ſie Duldung. Während nun die ſiegende Partey einen Geiſt der Intoleranz bewies, der an die finſtere Strenge Calvins und ſeine Grundſätze über die Behandlung der Ketzer erinnerte: ſo hielten die Arminianer im Gegentheil die Maxime der unbeſchränkteſten Freyheit feſt, und wiederholten auch in ihrer durch Simon Epiſcopius verfaßten Confeſſion die ausdrückliche Erklärung ihrer Remonſtranz, ſich durch keine Darſtellung ihres dermaligen Lehrbegriffs für die Zukunft Feſſeln anlegen zu wollen. Dieß hing mit einer gewiſſen Gleichgültigkeit gegen bloß theoretiſche Lehrſätze zuſammen, bey der ſie ſich aber auch immer weiter von dem urſprünglichen Charakter proteſtantiſcher Lehre entfernten, indem ſie immer mehr Pelagianiſches in ihre Denkweiſe aufnahmen, die ganze Religion in die Befolgung der göttlichen Gebote ſetzten, und den eigenthümlichen Gehalt der Chriſt-

lichen Glaubensideen, z. B. der Verſöhnung, mehr und mehr fallen ließen. So gaben ſie das Vorſpiel der Denkungsart, die in neueren Zeiten auch in unſerer Kirche herrſchend geworden iſt. Den Vortheil brachte ihnen aber die Lehrfreyheit, die ſie behaupteten, daß Männer aus ihrer Mitte aufſtanden, die für Exegeſe und hiſtoriſche Forſchung mehr leiſteten, als die durch die kirchliche Dogmatik beengten Theologen der herrſchenden reformirten Partey und der Lutheraner. Es genügt hier, einen Hugo Grotius, Limborch, Clericus, Wettſtein zu nennen. Durch ſolche Männer haben ſie auch am meiſten auf unſere Kirche eingewirkt.

Ob dagegen die Socinianer, (die vornehmlich in Polen und Siebenbürgen ihren Sitz hatten, in andern Ländern aber zu eiferſüchtig bewacht wurden, um ihre Lehren verbreiten zu können,) unmittelbar einen bedeutenden Einfluß geübt haben, läßt ſich bezweifeln; denn obwohl ihre Anſichten, nämlich ihr Pelagianismus, ihre Abneigung gegen die Trinitätslehre, ihr Rationalismus, die Art ihrer dogmatiſchen Schriftauslegung im Allgemeinen mit Dem zuſammentreffen, was wir ſpäter in der Lutheriſchen Kirche herrſchend finden: ſo iſt doch ſehr die Frage, ob dieß Alles auch von ihnen ausgegangen ſey; die Stellung unſerer Theologie war zu lange polemiſch gegen ſie und ging erſt ſpät in die Art von Anerkennung über, die man gegen frühere Vorgänger in ähnlichen Grundſätzen zu haben pflegt: gerade das Eigenthümliche aber in ihrer Anſicht von Chriſto und in ihrem bloß negativen Rationalismus, (denn ſie erkennen nicht nur eine übernatürliche Offenbarung an, ſondern ſprechen dem Menſchen ſogar alle natürliche Gotteserkenntniß ab,) iſt nie allgemein geworden.

Heftiger wurde das Grundprincip des Proteſtantismus, die unbedingte Anerkennung einer höhern, göttlichen Auctorität der Schrift, in England von einer Reihe von Männern angegriffen, die, bey übrigens ſehr verſchiedener Denkungsart und abweichenden Grundſätzen, in der Polemik gegen die Offenbarung zuſammenſtimmten, und daher unter dem gemeinſchaftlichen Na-

men von Deiſten oder Naturaliſten zuſammengefaßt werden. Ueberhaupt iſt England dasjenige Land, wo die entgegengeſetzteſten Parteyen unter den erſchütterndſten Kämpfen einander gegenübertraten, um ſo erſchütternder, weil Politik und Religion gleichen Antheil daran hatten. Daß unter den verſchiedenen Anſichten, die ſich hierbey entwickelten, auch ſolche waren, die die Göttlichkeit des Chriſtenthums ſelbſt in Zweifel zogen, kann nicht befremden; die Verſchiedenheit der Meinungen konnte leicht auch Gleichgültigkeit gegen dieſelben erzeugen, und die Wahrnehmung der großen Uebel, die aus ihr hervorgingen, Zweifel gegen eine Religion erregen, die ſolche Uebel im Gefolge hatte. Was nun in andern Ländern ſtumm blieb, Das wurde in England ungehindert laut, regte Gleichgeſinnte an, verbreitete ſeinen Einfluß weiter. Man gewöhnte ſich, vor keinem Zweifel zu erſchrecken, keine Wahrheit für ſo ſicher zu halten, daß nicht nach ihrem Grunde gefragt werden müſſe; es erwachte der Trieb nach ſelbſtſtändiger, freyer Unterſuchung; die Vertheidigung gegen die Angriffe jener Gegner führte auf manche Aenderung oder nähere Beſtimmung der angenommenen Glaubensſätze, Manches wurde zurückgenommen oder gemildert; auch in der herrſchenden Meinung erhoben ſich die allgemeinen Religionswahrheiten über das Poſitive, eigenthümlich Chriſtliche; denn bey einem großen Theile der Zuſchauer übt der Streit die Wirkung, daß das Beſtrittene unſicher und zweifelhaft zu werden, und nur das gemeinſam Anerkannte feſtzuſtehen ſcheint. Anfangs hatte dieß auf unſere Kirche geringen Einfluß; denn im ſiebzehnten Jahrhunderte nahm man in Deutſchland von der Engliſchen Literatur, die auch bey wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden früh die Lateiniſche mit der Mutterſprache zu vertauſchen anfing, nur wenig Notiz. Dieß änderte ſich aber im achtzehnten Jahrhunderte, zumal da nun, bey zunehmender Zahl der Engliſchen Freydenker, auch in Deutſchland Nachahmer aufſtanden, und da viel geleſene Franzöſiſche Schriftſteller nicht bloß ähnliche, ſondern zum Theil noch freyere Anſichten mit allem Aufwande eines frivolen Witzes oder einer hinreißenden Beredt-

samkeit verbreiteten. Am meisten haben in der Hinsicht Voltaire und Rousseau gewirkt; Bayle'n sollte man nicht hierher rechnen; er war ein gelehrter, kritischer Literator, ein geistreicher Schriftsteller, der allerdings bisweilen seinem Hange zur Skepsis zu viel nachgeben, und dadurch Manchen nicht bloß in seinen Vorurtheilen, sondern auch in wesentlichen Ueberzeugungen wankend machen mochte; aber so wenig ein Freydenker im Sinne eines Tolland, Tindal, Voltaire, daß er sich vielmehr überall, wenn nicht immer ganz aufrichtig, doch auch nicht bloß zum Scheine, von den Zweifeln der Vernunft, die nur niederreißen, nicht aufbauen könne, unter die göttliche Auctorität der Offenbarung zurückzog *).

Da in England die herrschende Kirche nicht nur den Andersdenkenden die Freyheit ließ, sich auszusprechen und selbst zu eignen kirchlichen Verbindungen zusammenzutreten, sondern da sie auch ihre Mitglieder nicht in dem Maaße fesselte, wie in andern Ländern und Kirchen geschah: so führte dort die größere Regsamkeit der Parteyen, unter Mitwirkung des überall erwachten wissenschaftlichen Geistes und der auf andern Feldern der Erkenntniß errungenen Erfolge, auch in der Theologie zu einem freyeren wissenschaftlichen Streben, und dadurch, um das Ende des siebzehnten Jahrhunderts und den Anfang des achtzehnten, zu einer gewissen Blüthe derselben, deren Früchte noch in vielen schätzenswerthen Werken fortdauern. Wir finden um diese Zeit in England eine große Zahl von Gelehrten, die, wenn auch zur bischöflichen Kirche gehörig, sich doch durch einen gewissen Geist der Milde und der Billigkeit auszeichneten, (von einer strengeren Partey freylich deßhalb Latitudinarier gescholten,) und die durch philo-

*) Die herrschende Meinung von Bayle scheint mir weniger durch den Eindruck, den Leben und Schriften des Mannes auf den Unbefangenen machen, als durch die Vorurtheile bestimmt zu werden, welche theils seine Gegner, ein Jurieu und andere Eiferer für die Orthodoxie, theils seine Lobpreiser, die Feinde des kirchlichen Lehrbegriffs, in Ansehung seiner erweckt haben, indem letztere eben so geneigt waren, ihn sich beyzuzählen, als erstere, ihn zu verketzern.

ſophiſche, kritiſche, exegetiſche, hiſtoriſche Arbeiten eine gründliche und aufgeklärte Ueberzeugung zu befördern ſuchten. Dieß Alles kam bey zunehmender Bekanntſchaft mit der Engliſchen Literatur und Verpflanzung eines großen Theiles jener Werke auf Deutſchen Boden der Lutheriſchen Kirche zu Gute, zerſtreute manche Vorurtheile, regte zu ähnlichen Forſchungen auf, — ſchien aber hier vorzüglich nur der naturaliſtiſchen Richtung zur Grundlage zu dienen, die zum Theil in England dadurch hätte bekämpft werden ſollen.

§. 11.

Wir kehren wieder zu Deutſchland und zu der Lutheriſchen Kirche zurück, wo es nun aber um ſo ſchwerer wird, Das, was geſchehen iſt, in der Kürze zu charakteriſiren und zu würdigen, je größer die Verſchiedenheit der Anſichten und Meinungen, und je dunkler noch die endliche Entwickelung der Kämpfe und Verwirrungen iſt, worin wir uns ſelbſt befangen finden. Man kann jedoch die in unſerer Kirche eingetretene Revolution für einen nothwendigen Durchgangspunct der religiöſen Entwickelung halten, kann gegen die wirklich gemachten Fortſchritte, und ſelbſt gegen die Männer, deren Streben man nicht für wohlthätig hält, ohne ihnen guten Willen und Tüchtigkeit abzuſprechen, gerecht ſeyn, und doch die Richtung, die unſere Kirche nahm, für eine verfehlte anſehn.

Eine Regeneration der Glaubenslehre war unſtreitig nothwendig. Auf welchem Wege war dieſe zu hoffen? Man mußte wünſchen, daß man von dem nur den Verſtand beſchäftigenden, oder vielmehr zerſtreuenden Formelweſen eines dürren, ſtreitſüchtigen Scholaſticismus zur lebendigen Quelle des Glaubens im Herzen des frommen Chriſten, von den allzu ſcharfen, allzu beengenden kirchlichen Beſtimmungen zu einer einfacheren, freyeren, der Schrift ſich annähernden Darſtellungsweiſe zurückgekehrt, daß man aber durch Tiefe des Gemüths und durch eine für höhere Wahrheit empfängliche Philoſophie vor der Gefahr bewahrt worden wäre, die erſt durch die Reformation neu in's

Licht gesetzten Grundideen des evangelischen Christenthums aus den Augen zu verlieren. — Was geschah? Der Scholasticismus wurde verbannt, man schien eine Zeit lang sogar der wissenschaftlichen Form der Glaubenslehre den Krieg ankündigen zu wollen, aber nicht, um ein lebendiges Christliches Gefühl in seine Rechte wiederum einzusetzen; diese hatte der Pietismus nur bey Wenigen zur Anerkennung bringen können; die einseitige Verstandesrichtung blieb, man glaubte der gerügten Unfruchtbarkeit der Dogmatik hinreichend abzuhelfen, wenn man sie nur zur Moral in Beziehung setzte, indem man Werth und Bedeutung der Dogmen nach ihrem Einflusse auf das sittliche Verhalten bestimmte; dieses wurde aber so oberflächlich, so wenig aus dem Christlichen Gesichtspuncte gewürdigt, daß man den alten Streit mit dem Pelagianismus kaum noch zu verstehen schien. — Ferner wurden die Fesseln des symbolischen Zwanges gesprengt; man verglich den kirchlichen Lehrbegriff mit der Schrift, legte die Verschiedenheiten, die man zu bemerken glaubte, offen dar, zeigte aus der Kirchen- und Dogmengeschichte, wie Vieles erst mit der Zeit so geworden sey, was man bisher in der Bibel enthalten gewähnt; es fehlte aber nur häufig an dem rechten Schlüssel der Schrift, dem unmittelbaren Leben in Christlichen Ideen und Gefühlen; es fehlte selbst an Unbefangenheit und historischem Sinne, denn man trug eben so gut seine Meinungen in die Schrift hinein, wie die ältern Theologen, nur waren es andere Meinungen; es fehlte endlich an speculativem Geiste, an philosophischer Einsicht in das Wesen der Religion und ihrer Gegenstände, wodurch man in den tiefern Gehalt der Christlichen Glaubenslehre hätte eindringen, oder worin man eine geeignete Grundlage ihrer Kritik hätte finden können. Letztere ging, so lange Wolf noch in den Schulen herrschte, allein von seiner natürlichen Theologie und formalen Logik aus; als später ein flacher Empirismus überhand nahm und die Schulphilosophie von der Popularphilosophie verdrängt ward, verlor sie auch den Schein der logischen Gründlichkeit, und an die Stelle der Gegner, die wenigstens jenen allgemei-

nen Theil der Dogmatik, der zur rationalen Theologie umgebildet worden, mit achtungswerthem Ernste festhielten, (wie z. B. der Urheber der Wolfenbüttelschen Fragmente, H. S. Reimarus,) traten nunmehr andere, die unter dem Einflusse, wenn nicht des Französischen Materialismus, doch der Französischen Leichtfertigkeit die Grundwahrheiten des evangelischen Glaubens befehdeten. Damit verband sich ein gewisser Ingrimm gegen alles Kirchliche und ein so seliges Gefühl errungener Vortrefflichkeit, daß man Alles, was sich dem herrschenden Tone nicht fügte, nur als bedauernswerthen Ueberrest der alten Barbarey verachten zu dürfen glaubte. Wie Viele begriffen damals einen Humann mit seiner räthselhaften Ironie gegen die Weisheit des Tags, oder einen Lessing mit seinem Widerwillen gegen die neue vernünftige Theologie? Der Mehrzahl der sogenannten Aufklärer und Aufgeklärten reducirte sich das Christenthum auf bloße Moral und auf jenes Schattenbild einer natürlichen Religion, bey welchem Diejenigen, die ihm am eifrigsten anhingen, kaum ahnten, wie mißlich es um ihre Lehrsätze stehe, nachdem ihr die Grundlage des positiven Glaubens entzogen war *); eine seichte Glückseligkeitstheorie stand an der Spitze; Glückseligkeit war die höchste Bestimmung des Menschen, und das Ziel, wohin Gott ihn führen wollte; wohlverstandener Trieb nach Glückseligkeit war seine Sittlichkeit, und seine Glückseligkeit auch in Anderer Glückseligkeit finden, die höchste Tugend, zu der sie sich erhob. Eine Kritik, die sich auf solche Ansichten gründete, verdient kaum das Lob, daß sich der Geist der Freyheit und Selbstständigkeit in ihr geregt habe; wenigstens ist dieß nicht die evangelische Freyheit, welche die Reformation hatte wieder herstellen wollen!

Es sey aber fern, dieß für die Denkungsart aller der gelehrten und verdienten Männer auszugeben, die an der Umgestaltung der Glaubenslehre gearbeitet, dieselbe vorbereitet, oder zu ihr mitgewirkt haben; selbst Diejenigen, die sich zu unvor-

*) Daher z. B. die Verwunderung über Lessings Spinozismus und Jakobis Vertheidigung seiner Folgerichtigkeit für den Verstand.

sichtig der bloß negativen Tendenz des Niederreißens und Wegräumens überlassen, die das Wesen des Christenthums verkannt und die Principien unserer Kirche einer vermeinten Religion der Vollkommenen zum Opfer gebracht haben, dürfen doch nicht für die Wirkungen verantwortlich gemacht werden, die ohne und wider ihre Absicht aus ihren Bestrebungen hervorgegangen sind. Das unbefangenere Studium der Schrift und der Kirchengeschichte, die Fortschritte der grammatischen Interpretation durch Ernesti, der historischen durch Semler und ihre Schüler müssen als Gewinn angesehen werden, nicht bloß für die Theologie, sondern überhaupt für die naturgemäße Entwickelung einer Kirche, die den Glauben ihrer Glieder nicht auf Irrthum und menschliches Vorurtheil, sondern auf klares Gottes Wort in der Schrift gegründet wissen will. Auch ist ihr daraus unmittelbar kein Nachtheil erwachsen. Ernesti blieb dem kirchlichen Lehrbegriffe treu, obgleich derselbe auf dem Wege, den er voranging, eine wohlthätige Vereinfachung erfahren mußte. Auch Semler sagte sich nicht eigentlich von ihm los; sein Streben, die Schranken einer freyeren Ansicht wegzuräumen, alte Vorurtheile zu zerstreuen, der Parteysucht und dem Particularismus entgegen zu wirken, konnte zur Zeit der Blüthe seiner gelehrten Thätigkeit für wohlthätig gelten; freylich gab er seinem kritisch-skeptischen Hange oft zu viel, d. h. mit zu viel Willkühr, nach, und schien bisweilen ungerecht gegen die Bedeutung der Grundideen des Kirchenglaubens, indem er sie die Intoleranz entgelten ließ, womit sie waren verfochten worden; dadurch gab er Andern Waffen in die Hände, über deren Mißbrauch er selbst noch unzufrieden zu seyn Veranlassung fand. Michaelis, dem seine Verdienste um die Auslegung des Alten wie des Neuen Testaments die dritte Stelle neben jenen sichern, hielt zum Befremden seiner jüngern Zeitgenossen fest an den alten Begriffen von Offenbarung und Inspiration, und suchte die Kirchenlehre selbst durch neue Theorieen zu stützen, bey denen nur die eigentlich religiöse Seite zu sehr zurücktritt. Doch es ist weder nöthig noch möglich, hier Alle einzeln anzuführen, die hervorragende Talente

und Kenntniſſe zur Beförderung einer wahrhaft aufgeklärten theologiſchen Denkungsart angewendet und dabey, wenn auch in manchen Puncten von der Strenge des ſymboliſchen Syſtems, doch nicht vom Weſentlichen des evangeliſchen Glaubens abgelaſſen haben. An ſie ſchloſſen ſich aber Solche an, deren Schrifterklärung unter dem Einfluſſe von Anſichten ſtand, die ſo wenig bibliſch, als kirchlich heißen konnten, und deren Unterſuchungen oder Darſtellungen von Gegenſtänden der Geſchichte oder der Dogmatik eher alles Andere nachzurühmen war, als daß ſie dabey den Standpunct und das Intereſſe des gläubigen Chriſten bewahrten. Wenn dieſe nun dennoch ihrer Gelehrſamkeit und wiſſenſchaftlichen Tüchtigkeit wegen jenen erſten beygezählt wurden, von denen ihre Denkungsart ſie trennte: ſo diente wieder die Uebereinſtimmung mit ihren Grundſätzen den Uebrigen zum Schutz, die zu dem großen Werke der neuen Kirchenverbeſſerung eben nichts mitbrachten, als einige Gemeinplätze über wahre Religion, Aufklärung und Menſchenbeglückung, den Anſpruch auf die ausſchließlich geſunde Vernunft, und die Kühnheit, darnach über das Chriſtenthum abzuſprechen, die aber durch Zahl, Verhältniſſe *), zum Theil auch durch Eigenſchaften (nicht gerade Vorzüge) ihrer Schreibart zur Verbreitung jener Grundſätze am wirkſamſten ſeyn konnten. So wurden Anſichten welche die Polemik ſonſt an den Gegnern nicht bloß unſerer, ſondern jeder Chriſtlichen Kirche bekämpfte, jetzt in der Kirche ſelbſt als die ächt Chriſtlichen und proteſtantiſchen geltend gemacht; waren ſie von unſern Theologen nicht ausgegangen, ſo fanden ſie doch bey ihnen keinen Widerſtand; es hieß Liberalität, unter allen Meinungsverſchiedenheiten diejenigen, welche die Grundlagen unſers kirchlichen Lebens angingen, als die gleichgültigſten zu behandeln; die Zuträglichkeit einer neuen Leſemethode für die Schulen mochte Jemand mit Ehren in Zweifel ziehn, aber nicht die Zuläſſigkeit einer neuen Lehre von der Sünde und ihrer Verſöhnung auf der Kanzel; und wehe Dem, der es hätte wagen

*) z. B. Nicolai, als Herausgeber der Allgemeinen Deutſchen Bibliothek.

wollen, ein schärferes, kräftigeres Urtheil laut werden zu lassen; sein Name wäre alsbald in Zeitschriften, deren Stimmen damals noch für Orakel gehalten wurden, als der eines intoleranten Finsterlings, wo nicht eines Kryptokatholiken gebrandmarkt worden. Immer fehlte es dem kirchlichen Systeme noch nicht an Freunden und Anhängern, leider aber an Vertheidigern, die bey dem lesenden Publicum durch Geist und Darstellungsgabe den fremden oder einheimischen Schriftstellern das Gleichgewicht hätten halten können, die, bewußt oder unbewußt, an seiner Untergrabung arbeiteten, zumal da auch die Männer, die eine classische Literatur unter uns gründeten, Klopstock und Claudius ausgenommen, die Bildung unsers Volkes größtentheils in einem Geiste zu fördern suchten, der zwar nicht frivol, wie bey vielen Französischen Schriftstellern, aber doch auch nicht Christlich genannt werden kann*).

Man hätte wünschen mögen, daß das religiöse Lebensprincip der Lutherischen Kirche kräftig genug gewesen wäre, um sich durch sich selbst zu behaupten oder zu regeneriren, (wie z. B. in England trotz aller Angriffe nicht bloß die bischöfliche Kirche bey ihrem alten Ansehn sich scheint erhalten zu haben, sondern auch die presbyterianische, während die Methodisten und andere dissentirende, aber den Glauben an die Offenbarung streng festhaltende Parteyen zu einer großen Blüthe gelangt sind;) aber dahin war es gekommen, daß die Kirche der Philosophie den Kampfplatz überlassen und ruhig abwarten mußte, bis diese eine ihrem Wiederaufleben günstige Veränderung erfuhr. Denn auch jetzt kann man zweifeln, ob die veränderte Richtung der theologischen Denkungsart der Kraft der Religion selbst, oder einer der Religion günstigeren Richtung der Wissenschaft ihren Ursprung verdankt.

Kant bewirkte eine Umwandlung der Philosophie, bey der sich Das, was bisher für die höchste Weisheit gegolten hatte, in

*) Muß es z. B. nicht auffallen, wenn wir in dem reichen Verzeichnisse Christlicher Liederdichter, die unsere Kirche besitzt, die Namen unserer meisten großen neuern Dichter vermissen?

ſeiner wiſſenſchaftlichen Blöße und Nichtigkeit darſtellte. Freylich konnten aber Diejenigen das Weſen der neuen Philoſophie nur ſchlecht begriffen haben, die ſich anfangs der Hoffnung überließen, die ihrer Schwäche überführte Vernunft werde nunmehr zur gläubigen Annahme des Evangelii zurückkehren. Ein Gewinn war allerdings die kräftigere Anregung des ſittlichen Bewußtſeyns durch Kant, und die Bekämpfung des ſchlaffen und erſchlaffenden Eudämonismus; auch zeigte die Anwendung Kantiſcher Grundſätze auf die Chriſtliche Glaubenslehre in Kants Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, daß eine tiefere Philoſophie der Tiefe Chriſtlicher Ideen mehr Gerechtigkeit widerfahren laſſen wird, — ohne daß Kant ſich dadurch bey den Theologen ſonderlichen Dank erwarb *). — Aber die ganze Religionslehre entſtand der kritiſchen Philoſophie im Grunde nur durch Inconſequenz in Verfolgung ihrer Principien **), wie ſich denn auch, bey der Steigerung des transſcendentalen Idealismus durch Fichte, durch die That zu bewähren ſchien; und wenn die Kantiſche Autonomie der Vernunft allenfalls auch noch für die Gottheit Raum ließ, ſo doch nicht für eine Offenbarung im Sinne des gläubigen Chriſten. Ja der ganze Geiſt der praktiſchen Philoſophie nach dieſem Syſteme iſt von dem des Chriſtenthums nicht weniger verſchieden, als der verwandte Geiſt des Stoicismus.

Es iſt ein unleugbares Verdienſt jener myſtiſchen Philoſophie, von der das Lehrbuch redet, (die dieſen Beynamen aber kaum mit größerem Rechte führt, als jede andere, die eine höhere Wahrheit ſucht, als die der gemeinen Erfahrung,) oder der Naturphiloſophie, daß ſie von der Einſeitigkeit der Kantiſchen

*) Selbſt Herder z. B. bezeichnet in ſeiner Schrift von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen das Kantiſche Werk als Satansdogmatik, (weil nämlich von radicalem Böſen und einem böſen Principe darin die Rede iſt.)

**) Vergl. unter andern Schelling über Dogmatismus und Kriticismus, philoſ. Sch. I. S. 121 u. f. und 171 u. f.; Schleiermachers Kritik der Sittenlehre, S. 25. 26.

Kritik und der frühern Fichtischen Wissenschaftslehre abgelenkt, daß sie uns von den Schranken, welche dieselben einer richtigen Auffassung des Christenthums setzten, befreyt, daß sie in den Ideen der Christlichen Theologie wieder einen tiefern Gehalt theils erkannt, theils hat ahnen lassen, der sich der gemeinen Ansicht ganz verborgen hatte. Sie ist für Viele der Uebergang zu einer Christlich gläubigen Ueberzeugung geworden, hat Vielen den Muth wiedergegeben, das Christenthum wissenschaftlich in Schutz zu nehmen, und hat auf eine für dasselbe günstige Weise selbst auf abweichende Systeme eingewirkt*). Wenn sie dennoch auch bey den Freunden des positiven Christenthums eine lebhafte Opposition hervorgerufen hat, so ist wohl die Frage, ob diese nicht bey Vielen im Grunde mehr philosophischer, als theologischer Natur ist**). Indeß hat sie allerdings mehr als eine Seite, die den Christlichen Theologen bedenklich machen konnte; dieß aber zu erörtern, würde eine gründlichere Untersuchung erfordern, als hier angestellt werden darf; denn nur zu oft ist sehr oberflächlich und mit bloßen Machtsprüchen, — eine auffallende Inconsequenz von Solchen, die doch keine Auctorität wollen gelten lassen, als die der Vernunft! — hierüber abgesprochen worden.

Wie bedenklich man aber auch den Einfluß der Naturphilosophie in dieser oder jener Hinsicht finden mochte, so konnte derselbe doch nie so ausschließlich, und daher auch nicht so gefährlich für die Christliche Theologie werden, als der des Kantischen Kriticismus eine Zeit lang war; denn nachdem einmal die Allgewalt, womit dieser die Geister gefesselt hielt, und zwar hauptsächlich durch die Naturphilosophie ***), gebrochen, und

*) Z. B. selbst auf Fichte; vergl. Schelling, Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre. Tüb. 1806.

**) Fast jedes neue philosophische System ist von Theologen lebhaft bekämpft worden, welche das Interesse der mit ihrer Dogmatik verknüpften philosophischen Ansichten mit dem der Christlichen Theologie verwechselten, oft ohne an der Philosophie selbst besondern Antheil zu nehmen.

***) Denn durch Reinhold und Fichte wurde der Kantianismus nur nach einer seiner Richtungen hin vollendet, andere philosophische Versuche aber fan-

dem philoſophiſchen Nachdenken ſeine natürliche Freyheit wiedergegeben war, ſo fehlte es nicht an wiſſenſchaftlichen Anregungen und Beſtrebungen, durch welche auch ihr ſelbſt das Gegengewicht gehalten ward. Fürchtete man von ihr die Verbreitung eines Freyheit und Vorſehung leugnenden Pantheismus: Jakobi hat demſelben einen Damm entgegengeſetzt, indem er das Vertrauen zu der Stimme des Herzens und zu dem natürlichen Glauben an die Offenbarung der Freyheit in unſerm Innern geweckt und befeſtigt hat; beſorgte man, daß ſie bey ihren Anſprüchen auf die abſolute Erkenntniß die Selbſtſtändigkeit der religiöſen Ueberzeugung nicht achten, und das Chriſtenthum nur ſo weit gelten laſſen werde, als ſie ihre Lehrſätze hineinlegen, oder es als ſymboliſche Darſtellung derſelben deuten kann: durch Schleiermacher iſt die eigenthümliche und unabhängige Quelle der Religion im menſchlichen Gemüthe, und die urſprüngliche Verſchiedenheit von Philoſophie und Dogmatik in ein ſo helles Licht geſetzt, daß dadurch den Eingriffen der Einen in das Gebiet der Andern hinlänglich gewehrt zu ſeyn ſcheint. Die von beyden entwickelten Wahrheiten ſind nicht ohne Anerkennung geblieben; Philoſophen der verſchiedenſten Schulen haben ſich dieſelben auf ihre Weiſe angeeignet und unter mancherley Modificationen in Umlauf gebracht; vielfältig hat man die Vernachläſſigung wieder gut zu machen geſucht, die früher das Gefühl erfahren hatte; ſelbſt die kritiſche Philoſophie hat in der durch Fries gewonnenen Geſtalt von ihrer alten Einſeitigkeit nachgelaſſen. Zugleich ſind Viele von dem Uebermuthe zurückgekommen, womit man ſonſt die Speculation über jede andere Art der Erkenntniß erhob; iſt auch die Sehnſucht nach einer höhern Beſtätigung der Wahrheit, als die wir in der eignen Vernunft zu finden glauben, nicht allgemein geworden, ſo iſt doch die Geſchichte in ihre Rechte wieder eingetreten, und die Philoſophie maaßt ſich nicht mehr an, über das heilige Vermächtniß der Jahrhunderte, die Frucht ſo vieler vereinten Kräfte und An-

den, ſey es, daß es ihnen ſelbſt an innerer Bedeutung, oder den Zeitgenoſſen an Sinn dafür gebrach, ſo gut wie kein Gehör.

strengungen, über jene geschichtlichen Bildungen, in denen sich das eigenthümliche Leben der Völker ausgeprägt, und die in so manchen gefährlichen Proben ihre innere Stärke bewährt haben, nach Gründen a priori abzuurtheilen, die zwar im Namen der ewigen Vernunft verkündigt werden, aber nur zu oft die Willkühr, den beschränkten Gesichtskreis und den getrübten Blick ihrer angeblichen Repräsentanten verrathen. So hat sich denn im Allgemeinen ein weit günstigeres Verhältniß der Philosophie nicht bloß zur Religion überhaupt, sondern namentlich auch zum Christenthume hergestellt, und es ließe sich mehr als eine Bearbeitung der Religionsphilosophie anführen, die, statt sich, wie vormals, gegen den Christlichen Glauben abzuschließen, und ihn beseitigen oder überflüssig machen zu wollen, denselben vielmehr zu rechtfertigen und zu ihm hinzuleiten sucht *).

Auf der andern Seite hat auch die Theologie angefangen, sich von der bisherigen völligen Abhängigkeit von dieser oder jener philosophischen Schule loszumachen, wie sich zum Theil selbst in den Werken solcher Gottesgelehrten zeigt, die man mit gutem Fug zu einer derselben rechnen mag, (wie z. B. De Wette zu der Friese'schen). Je mehr Religion und Christenthum als selbstständige Erscheinungen des geistigen Lebens werden anerkannt werden, um so fester wird sich auch diese Unabhängigkeit der Theologie begründen. Jetzt ist das wissenschaftliche Funda-

*) Dieß gilt auch von der Religionsphilosophie Hegels, (vergl. dessen von Marheineke herausgegebene Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Berl. 1832,) und seiner Schule, wenn diese auch von Neuem die Speculation auf Kosten des von ihr verkannten religiösen Gefühls und zum Nachtheil einer von Schulmeinungen unabhängigen historischen und exegetischen Forschung zu sehr erhebt, und, indem sie die kirchlichen Dogmen der Trinität und der Menschwerdung Gottes zu begründen sucht, den dem biblischen Christenthume wesentlichen Theismus preisgiebt. Dagegen haben Andere, (wie Günther in seiner Vorschule zur speculativen Theologie, Wien 1828, 29, und Peregrins Gastmahl, 1830,) auch diesen philosophisch zu rechtfertigen, oder, (wie J. H. Fichte,) die Rechtfertigung desselben als Ziel und Aufgabe heutiger Philosophie darzustellen gesucht; so daß auch die neuesten Bewegungen auf dem philosophischen Gebiete das oben Ausgesprochene bestätigen.

ment derſelben hauptſächlich die geſchichtliche Erkenntniß, die durch die fortgeſetzten exegetiſchen und hiſtoriſchen Forſchungen gewonnen iſt und immer mehr gewonnen wird; denn wer von dieſen Gebrauch zu machen weiß, und mit der durch ſo manchen Mann von Geiſt und Gelehrſamkeit, (wie z. B. Herder,) geweckten Empfänglichkeit für geſchichtliche Erſcheinungen aller Art Sinn für das Religiöſe und beſonders für das Eigenthümliche des Chriſtlichen Lebens verbindet: dem kann ſich, wenn philoſophiſche Einſeitigkeit ihn nicht blind macht, unmöglich noch verbergen, was Weſen und Charakter des hiſtoriſch gegebenen Chriſtenthums und Proteſtantismus ſey.

Eins aber iſt vor Allem noth: daß ſich wieder ein feſter, lebendiger Glaube erzeuge, wurzelnd nicht in philoſophiſchen Anſichten, ſondern in der Kraft, womit das Chriſtenthum ſelbſt das Gemüth ergriffen hat. Denn das hiſtoriſche Wiſſen von Dem, was geweſen iſt, Kritik, Philoſophie gründen keine Kirche; ſie mögen dem wahren Glauben den Weg bereiten, und die Hinderniſſe ſeines Keimens und Gedeihens wegräumen: aber vergebens ſucht man die Canäle zu reinigen, wo die Quelle zu ſtrömen aufgehört hat. Wir meinen aber jenen innern, klaren, lebendigen Glauben, der die Frucht des Geiſtes iſt; ein todter Buchſtabenglaube würde nicht wieder aufrichten, was er nicht hat halten können. Jener aber braucht kein Licht der Philoſophie oder der Geſchichte zu ſcheuen, und ungeachtet immer Streit ſeyn wird zwiſchen dem ἄνθρωπος ψυχικὸς und πνευματικός, zwiſchen der σοφία τοῦ κόσμου und der σοφία τοῦ θεοῦ (1 Cor. II.): ſo wird es doch nicht an ihm liegen, wenn auch der Verſtand ſeine Anſprüche nicht befriedigt findet; es wird alſo nicht an ihm liegen, wenn nicht die neue Kirche, worin Verſtand und Glaube im Bunde ſind, daraus hervorgeht, deren Bild De Wette in einer eignen kleinen Schrift zu entwerfen geſucht hat *).

*) Es kann freylich nicht an Streit darüber fehlen, wie weit dem Einſpruche des Verſtandes oder der Wiſſenſchaft nachzugeben, was als dem Glauben weſentlich feſtzuhalten ſey; auf der einen Seite wird die Wiſſenſchaft des Unglaubens beſchuldigt, auf der andern dem Unglauben die Maske der

§. 12.

Der Glaube, wie er sich in der Theologie einer gewissen Kirche ausspricht, ist immer nur eine Seite des religiösen Lebens. Nachdem wir gesehen haben, wie dasselbe sich von dieser einen Seite unter den Protestanten entwickelte, bleibt noch die Frage übrig, wie sie auf die andern und auf das Ganze zurückgewirkt hat. Wenn wir so ausführlich seyn dürften, so würde im Besondern von dem Einflusse theils auf die ethische, theils auf die rituelle Seite zu reden seyn. Das Lehrbuch begnügt sich mit einigen Winken über das Ganze, über die gesammte Christliche Gesinnung, wie sie sich in der Lutherischen Kirche dargestellt hat. Es unterscheidet dabei die früheste und die späteste Periode ihres Bestehens.

In jener, der frühesten Periode, zeigen sich neben dem Einflusse, den die eigenthümlichen Principien der Reformation äußern mußten, alle die vortheilhaften Wirkungen, welche die Lage einer bedrängten Partey auf ihren sittlich-religiösen Zustand zu haben pflegt. Man findet oft, daß Druck und Drangsale demselben günstiger sind, als Macht und Glück. Der Widerstand regt eine Kraft auf, die auch dem übrigen Leben zu Gute kömmt; das Bewußtseyn, für etwas Heiliges, für Wahrheit, Recht und Gewissen zu kämpfen, zu leiden, hat etwas Reinigendes und Erhebendes; wie Niemand sich ohne ein höheres Interesse der Gefahr des Kampfes aussetzen würde, so wird durch ihn der Gedanke an das Höhere vorherrschend im Gemüth, und zieht alle Kräfte und Bestrebungen an; die Noth drängt, seine Zuflucht zu Gott zu nehmen mit Glauben, Hoffnung und

---

Wissenschaft geliehen: auf der einen Seite das Interesse für freye Forschung unevangelisch, auf der andern das Interesse für den gegebenen und von der Kirche bewahrten Inhalt des Glaubens pietistisch gescholten werden; wenn solcher Streit sich gegenwärtig lebhaft regt, so gehört dieß zu den Erscheinungen, in denen wir, trotz aller beygemischten herben Leidenschaftlichkeit, die Zeichen der Erfüllung des oben ausgesprochenen Wunsches freudig begrüßen.

Vertrauen; dazu kömmt die Wachſamkeit, mit der man ſich von jedem Vorwurfe rein erhalten muß, den die Gegenpartey benutzen könnte; die Richtung der Gedanken auf das Ganze, die Sorge für das Allgemeine, die den Menſchen veredelt, indem ſie die Selbſtſucht zurückdrängt; die Liebe und Theilnahme für die Genoſſen in gleichen Gefahren und Leiden. Wir ſehen daher die Tugenden der erſten Chriſten zur Zeit der Reformatoren wiederkehren, ſehen namentlich in ihren Schriften und Briefen einen Geiſt der Wahrheit, der Gewiſſenhaftigkeit, des Glaubens, einen Eifer für wahre Frömmigkeit und eine Zuverſicht zu Dem, der die gute Sache nicht ſinken laſſen wird, eine Erhebung über das bloß perſönliche Intereſſe herrſchend, die, wenn wir dagegen vergleichen, was uns von Schriften der Gegenpartey aufbehalten iſt, keinen Augenblick im Zweifel laſſen, auf welcher Seite das Uebergewicht der Frömmigkeit und der Chriſtlichen Geſinnung war.

Es verſteht ſich aber, daß man ſolche Erſcheinungen nicht bloß auf Rechnung der Umſtände ſetzen darf. Die Umſtände geben nur Gelegenheit, daß ſich zeigen kann, was da iſt; ein Charakter, der an ſich nichts taugt, kann ſich auch unter keinen Umſtänden groß und würdig darſtellen. Die Hauptſache alſo iſt die innere religiöſe Tiefe des Proteſtantismus ſelbſt. Es ſcheint ſich aber ein gewiſſes Vorurtheil verbreitet zu haben, als wenn dem Proteſtantismus wohl manche andere Vorzüge vor dem Katholicismus zukommen möchten, aber nicht gerade der einer größern Frömmigkeit und Gläubigkeit: ein Vorurtheil, welches nicht nur Manche von Denen, die zur katholiſchen Kirche übergetreten ſind, irre geleitet, ſondern auch wohl unter uns ſelbſt Parteyen und Individuen, bey denen eine überwiegende Richtung auf innere Religioſität vorzuherrſchen und ſie gegen andere, z. B. wiſſenſchaftliche Intereſſen gleichgültiger zu machen ſchien, das Gerede einer Hinneigung zum Katholicismus, oder wenigſtens eines unproteſtantiſchen Geiſtes zugezogen hat. Auch möchte man hierin nicht ſo unrecht haben, wenn der Proteſtantismus wirklich, wie Einige wollen, gar nichts Anderes

wäre, als eine Verneinung des Katholicismus; denn alsdann könnte von einem eigenthümlichen Charakter desselben in religiöser Hinsicht kaum die Rede seyn. In der That verhält es sich aber umgekehrt. Seiner Idee nach kömmt dem Protestantismus eine größere religiöse Innigkeit zu. Demuth, Glaube, Liebe zu Christo, Entsagung seiner selbst und der Welt, Hoffnung allein auf Gott, auf seine Gnade und Verheißung, alle diese Tugenden eines wahrhaft Christlichen Gemüths sind ihm wesentlicher, als der entgegengesetzten Partey; dieß folgt nothwendig aus der Idee des allein rechtfertigenden Glaubens, wie die Reformatoren sie geltend machten, die jeder Pelagianischen oder semipelagianischen Theologie, wie auch die katholische ist, fremd bleiben muß. Wie sich dieß im Leben ausdrücken wird, hängt freylich von der Kraft ab, womit es von der Idee durchdrungen ist, und da kann allerdings in einzelnen Fällen ein umgekehrtes Verhältniß eintreten, als das in der Sache gegründete. Im Ganzen betrachtet, wird man aber das kirchlich-religiöse Leben der Protestanten nicht nur von den Gebrechen frey finden, die aus gewissen Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche fast unvermeidlich hervorgehen, sondern man wird auch den Ausdruck jener innigen Frömmigkeit und Gottergebenheit, die aus den Principien des Protestantismus fließt, nirgends vermissen, wenn man ihn nur an der rechten Stelle zu suchen weiß. So zeugt z. B. in Zeiten und selbst bey manchen Individuen, in denen ein dürrer Scholasticismus jeden Funken lebendigen Gefühls erstickt zu haben scheint, die Menge herrlicher religiöser Gesänge, die von ihnen ausgegangen sind, von den tiefen Wirkungen des evangelischen Christenthums auf Herz und Gesinnung. Namentlich aber darf man, um den praktischen Geist unserer Kirche zu würdigen, einen Arndt, Spener, A. H. Francke, und überhaupt die edleren Pietisten, selbst die Brüdergemeinde *) nicht

*) Bedarf es einer Rechtfertigung, daß wir diese hier mit aufführen, so liege sie in folgender Aeußerung Spittlers: Vielleicht, sagt er, (Grundriß der Kirchengesch. 2. Aufl. S. 495.) können die Herrenhuter im Verhältniß gegen die Lutherische Kirche noch eben Das werden, was ehemals Walden-

überſehen; ſtellen ſie jenen Geiſt nicht frey von Einſeitigkeit, ſo ſtellen ſie ihn doch wirklich dar; wir erblicken zum Theil bey ihnen nur concentrirt und vollendet, was ſich in zerſtreuten Andeutungen überall nachweiſen läßt, ſey es in der öffentlichen Meinung, oder in den Aeußerungen einzelner frommen Männer; Arndts Bücher vom wahren Chriſtenthum ſind der Spiegel einer Geſinnung, die durchweg ein Ausfluß der eigenthümlichen Grundideen unſerer Glaubenslehre iſt, und deren wir uns, wenn ſie die herrſchende unter uns geweſen wäre, — wie ſie denn wirklich nach ihren Hauptzügen allgemein genug verbreitet war, — auf keine Weiſe zu ſchämen haben würden. —

Unſer Lehrbuch geht von der erſten unmittelbar zur letzten Periode unſerer Kirche über, in deren Darſtellung die apologetiſche Abſicht nicht zu verkennen iſt. Sieht man nämlich auf Das, was unmittelbar in die Augen fällt, ſo kann Niemanden weder die Abweichung von der urſprünglichen Lehre, noch auch der Verfall unſeres kirchlichen Lebens entgehen. De Wette erinnert aber, daß man daraus nicht auf einen gleichmäßigen Verfall der Religion überhaupt ſchließen dürfe; der Geiſt der Religion könne auch unabhängig von Kirchenthum und Dogmatik, und ſo oft am reinſten erſcheinen.

Wahr iſt es allerdings, daß Jemand, der an der äußern Kirchengemeinſchaft, wie ſie dermalen beſteht, nur wenig Antheil nimmt, dennoch in ſeinem Herzen nicht bloß fromm, ſondern auch Chriſtlich fromm ſeyn, daß Derjenige, der mit ihrem Lehrbegriffe in Zwieſpalt iſt, deſſen ungeachtet den Geiſt derſelben in ſeiner ganzen Denkweiſe und ſelbſt in ſeinen Zweifeln zu Tage legen kann, ſo daß man ſagen muß, in einer andern, als der Chriſtlichen, der proteſtantiſchen Kirche wäre dieſe Denkweiſe nicht möglich geweſen; wahr iſt es, daß, ſo manche Re-

ſer im Verhältniß gegen die päpſtliche Kirche waren, — bleibende Zeugen der Lutheriſchen Wahrheit, wenn die Lehre von der Verſöhnung und andere Lutheriſche Grundideen von einer willkührlichen Philoſophie, oder von einem der ſtrengen Orthodoxie noch nachtheiligern Indifferentismus verdrängt werden ſollten.

ligionslehren Jemand auch verloren geben mag, er für die Religion selbst doch noch nicht verloren ist, wenn nur der Keim derselben, ein tiefes, reges Gefühl, Bedürfniß, Ahnung, Sinn für Das, was höher ist, als die Welt und was sie geben und nehmen kann, ihm übrig bleibt; daß endlich selbst in dem Zweifel, in dem Ringen nach Wahrheit mehr Religion seyn kann, als in dem blinden Glauben, der solche Kämpfe nie erfahren hat. — Aber wahr ist und bleibt es auch, daß es nicht allzu wohl um eine Kirche steht, in der es solche Mißverhältnisse zwischen den öffentlich anerkannten Lehren, Sitten, Einrichtungen und den Ansichten und Stimmungen ihrer Mitglieder giebt, und daß da unmöglich ein recht kräftiges religiöses Leben Statt finden kann, wo Alles, was bisher ein festes, eigenthümliches Gepräge angenommen hatte, wieder in's Unbestimmte und Formlose zurückzustreben scheint. Denn wo Kraft und Leben, da ist auch Entschiedenheit und Charakter; mit jenem erhabenen Ausspruche Christi von der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit sollte man das nebelhafte und gleichsam gespenstische Unwesen einer Religion nicht beschönigen und heiligen, die weder katholisch, noch protestantisch, weder Christlich, noch Jüdisch, noch sonst etwas ist, die keinen festen Glaubenssatz, keine Kirche, keinen Cultus hat. Wissen wir denn aus keiner andern Rede Christi und der Apostel, was für ein Geist, was für eine Wahrheit es ist, die er dem Cultus in Jerusalem und auf Garizim entgegensetzte? Und überhaupt, was wäre das für ein Geist, der sich nicht vor Allem die Mittel seiner Aeußerung und Erhaltung anzueignen suchte, nämlich eine durch ihn beseelte kirchliche Gemeinschaft? Und was wäre das für eine Wahrheit, der nicht Etwas wahr wäre und Anderes falsch, für die es also nicht auch einen Inbegriff des für wahr Erkannten, eine Glaubenslehre gäbe? — Uebrigens kömmt es freylich darauf an, wie Jemand vom Christenthume und dem Protestantismus, — nämlich dem historischen, nicht dem, was er nach eignem Gutdünken so nennen möchte, — denkt. Wer die Göttlichkeit des Einen und die Richtigkeit der Grundsätze des Andern bezweifelt oder in Abrede

ſtellt, der wird natürlich über den abſoluten Werth der ihnen entgegengeſetzten Beſtrebungen nur günſtig urtheilen können; er wird z. B. die Verwerfung der Lutheriſchen Lehre von der Erbſünde für einen Fortſchritt auf der Bahn der Wahrheit halten; was ihren relativen Werth für die Chriſtliche und proteſtantiſche Kirche, wie ſie iſt, betrifft: ſo müßte, ſcheint es, auch er die Meinung theilen, daß ihre Exiſtenz dadurch gefährdet wird, gleich wie wir die Exiſtenz des Islamismus gefährdet finden würden, wenn wir erführen, daß die Muhamedaner die prophetiſche Sendung und die Hauptlehren Muhameds immer allgemeiner zu bezweifeln oder zu beſtreiten anfingen.

Unſer Lehrbuch weiß aber dem Verfalle des Kirchenthums und der Dogmatik ſelbſt eine günſtige Seite abzugewinnen. Die Chriſtliche Religion habe bisher noch zu viel von ſectireriſchem Weſen an ſich gehabt, das ſolle und werde nicht fortdauern; die Kirche, ſtatt eine abgeſchloſſene Geſellſchaft für ſich zu ſeyn, werde mehr und mehr in den Staat übergehen; die Dogmatik werde nicht weiter etwas Statutariſches bleiben, ſondern ſich zur lebendigen Speculation verjüngen, und ſich inniger mit der Geſinnung und Begeiſterung vermählen. Demnach ſcheint das Ziel der Fortbildung des Chriſtenthums und des Proteſtantismus in einem Zuſtande gefunden zu werden, wo es keine für ſich beſtehende Kirche mehr giebt, ſondern nur einen Staat, der die kirchlichen Intereſſen mit-wahrnimmt, und keine abgeſonderte Dogmatik, ſondern, neben einer gewiſſen Geſinnung und Begeiſterung, nur eine auf die Gegenſtände des Glaubens gerichtete Speculation.

Sollte es aber wirklich für das Gedeihen des Chriſtenthums erſprießlich ſeyn, wenn ſich die Kirche mehr und mehr in den Staat, die Dogmatik in die Speculation verlöre, und wenn beyde nicht mehr als etwas für ſich feſtgehalten werden könnten?

Die Kirche kann nicht in den Staat über- und untergehen, als indem das politiſche Intereſſe das religiöſe verſchlingt, wie dieß allerdings in vorchriſtlichen Staaten der Fall war, aber mit einem lebendigen Chriſtenthume ſchwerlich beſtehen kann.

Zwar darf nicht übersehen werden, daß Diejenigen, welche die Kirche ganz dem Staate unterordnen, die Idee des Staats und des politischen Lebens höher zu fassen pflegen. Es ist nicht dieses Ortes, in den wissenschaftlichen Streit über diesen Gegenstand einzugehn. Man vergegenwärtige sich aber theils die Zwecke, deren Erfüllung wir vom Staate auf der einen, der Christlichen Kirche auf der andern Seite erwarten, theils die Mittel, deren sich beyde zur Erreichung dieser Zwecke bedienen *), man frage sich, worin wir die Kraft und die Blüthe des Einen und der Andern setzen **), und welche Wege wir für die geeignetsten halten werden, dahin zu gelangen; man erinnere sich, wie verschieden die Gränzen der bürgerlichen und kirchlichen Verbindungen, die aus ihnen hervorgehenden Verhältnisse ***),

*) Vergl. die Augsburg. Conf. in dem Artikel von der Bischöfe Gewalt, (S. 98. meiner Ausgabe:) „Das Evangelium bringt uns nicht ein leiblich Reich, sondern ewige Güter, den heiligen Geist, ewige Gerechtigkeit und ewig Leben. Diese Güter kann man nicht erlangen anders, denn durch Gottes Wort und Sacrament. ... So nun geistliche Gewalt ewige Güter der Seel anbeut und allein durch's Wort und Sacrament geübet wird, so ist sie fern unterschieden von weltlicher Gewalt, die leiblich Güter giebt und erhält, und wird mit leiblichem Zwang geübet, schützet den Leib, Haus und Hof wider äußerliche und öffentliche Beleidigung, und wehret dieselben nicht mit Worten allein, sondern mit leiblicher Strâf, damit Friede und äußerliche Zucht erhalten werde.... Das Evangelium schützet die Seel, weltliche Gewalt den Leib; das Evangelium sagt von ewigen Dingen und Gütern der Seel, und läßt die Obrigkeit äußerliche Regiment fassen und halten von Leib und leiblichen Gütern." u. s. w. — Was hier vom Unterschiede der weltlichen und geistlichen Gewalt gesagt wird, muß auch von Demjenigen gelten, wovon sie beyde ein Ausfluß sind, von Staat und Kirche.

**) Z. B. was den Staat betrifft, in lebhaftes Gewerbe, ausgebreiteten Handel, zunehmenden Nationalreichthum, ausgedehntes Gebiet, gefürchtete Heere und Flotten u. s. w., wogegen es mit der Kirche um so besser stehen wird, je mehr ein Jeder der Erinnerungen Pauli eingedenk ist: τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, (Col. III, 2;) ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, (Phil. III, 20.).

***) Z. B. das Verhältniß des Seelsorgers zu dem seinen Beystand suchenden, sich seiner Führung anvertrauenden Laien, und das des Unterthans zu

die durch sie angeregten Wünsche, Neigungen, Bestrebungen *) sind: und man wird wohl begreifen, wie sie sich dieselben Individuen als Glieder aneignen, und, indem sie sich in der Ausbildung ihrer höhern Anlagen theilen, sie gemeinschaftlich dem Ziele einer allseitigen Entwickelung näher führen, oder wie sie sich gegenseitig ergänzen, sich in ihrer Wirksamkeit unterstützen und Eine die Zwecke der Andern fördern, aber nicht, wie sie für Eins gehalten werden können, ohne daß diese Einheit entweder bloß nominell ist, oder, wenn man sie wirklich unter denselben Gesichtspunct zwängt **), zu einem gänzlichen Verkennen ihrer eigenthümlichen Natur und zu bedenklichen Folgerungen führt. Ist die Kirche dem Staate unterworfen, so dürften sich die Chri-

seinem Fürsten. Verschwinden nicht alle bürgerlichen Unterschiede am Altare des Herrn, oder im Angesichte der Ewigkeit?

*) So scheint es z. B. so klar, zu welcher Seite man sich als Christ in dem nunmehr beendigten Kampfe der Griechen gegen ihre Unterdrücker hingezogen fühlen mußte, daß, wenn sich irgendwo eine entgegengesetzte Stimmung äußerte, dieß nur aus einer Collision des politischen mit dem kirchlichen Interesse erklärt werden konnte.

**) Wenn man z. B. aus dem Gesichtspuncte des Staats in der Religion nur eine mächtige Triebfeder des Gehorsams, ein Beförderungsmittel ruhiger Betriebsamkeit und anderer bürgerlichen Tugenden, oder aus dem Gesichtspuncte der Kirche im Staate nur eine Anstalt sehen wollte, durch Unterdrückung roher Gewaltthätigkeit und Erhaltung des äußern Friedens für die Pflanzung der Kirche den Boden vorzubereiten. — Bloß nominell erscheint die Einheit z. B. im Theodor, (Th. 2, S. 488;) wenn der Staat für den Inbegriff des ganzen öffentlichen Lebens eines Volks in seiner Einheit und Gemeinschaft erklärt, dieser aber drey Gebiete zugeschrieben werden, Gewerbe und Handel, die öffentliche Sicherheit, und der höhere Geistesverkehr in Wissenschaft, Kunst und Religion. Es fragt sich nämlich, mit welchem Fuge diese drey Gebiete als eine Einheit, und zwar unter dem Namen des Staats begriffen werden. Daß nämlich die Inhaber der Staatsgewalt auch mit einem wichtigen Theile der Kirchengewalt bekleidet sind, schließt keineswegs eine Einheit von Staat und Kirche in sich. Zur Zeit der Reformation besaßen auch die Bischöfe einen bedeutenden Theil der Staatsgewalt, die Reformatoren schieden aber ihre weltliche Gewalt von der geistlichen; warum können denn wir nicht auch die geistliche Gewalt der Fürsten von ihrer weltlichen unterscheiden?

ſtenverfolgungen der Juden und Römer, die Religionskriege des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts zur Unterdrückung der Proteſtanten leicht rechtfertigen laſſen. Die Vermiſchung von Staat und Kirche iſt die eigentliche Quelle aller Religionsverfolgung, denn ſie verleitet, geiſtige Zwecke mit leiblichem Zwange erreichen zu wollen. Ob es die Kirche iſt, oder der Staat, der ſeine Gränzen verkennt, ob die Kreuzzüge gegen die Albigenſer im Namen Innocenz des Dritten, oder die Dragonaden gegen die Hugenotten im Namen Ludwigs des Vierzehnten angeordnet wurden, iſt in der Wirkung einerley; ja, man kann ſagen, daß Religionsbedrückungen, welche die Kirche verhängt, zwar von einem traurigen Mißverſtande des ſeine Gränzen überſchreitenden Religionseifers zeugen, daß aber diejenigen, wobey politiſche Rückſichten vorwalten *), eine noch traurigere Lähmung und Verunreinigung desſelben vorausſetzen. Man hält ſich freylich ſicher, daß jene Mißbräuche der Staatsgewalt, die wir nur aus der Geſchichte kennen, nicht wiederkehren werden; man bedingt der Kirche, indem man ſie dem Staate unterwirft, die nöthige Freyheit aus. Das Erſte wollen wir, zur Ehre unſerer Zeit, nicht fürchten; können aber, wenn die kirchlichen Angelegenheiten ſo behandelt werden dürfen, wie der Staat Alles, was in ſeinen Kreis fällt, zu behandeln gewohnt iſt: — und es läßt ſich nicht wohl abſehn, wie man eine Gränze ziehen will, ſobald man einmal die Kirche ganz als Staatsſache betrachtet; — können dann nicht auch die wohlgemeinteſten Verfügungen drückend genug werden, ſey es, daß ſich der Fromme in ſeinem Gewiſſen beſchwert, oder der Bürger in ſeiner Freyheit beeinträchtigt fühle? Bey allen Maaßregeln des Staats liegt im Hintergrunde der Zwang, als wozu es kommen muß, wenn ſie nicht anders durchgeſetzt werden können; nach Europäiſchen Begriffen aber giebt es Vieles, worin der Bürger, ſo gut und

*) Z. B. wenn eine Regierung eine Parten zu unterdrücken ſucht, nicht, weil ſie ihre Meinungen verabſcheut, ſondern weil ſie ſich von der andern Parten gewiſſe Vortheile verſpricht, oder weil ſie glaubt, daß Einheit der religiöſen Ueberzeugungen dem Staatswohle förderlich ſey.

wünſchenswerth es ſey, (z. B. die Theilnahme am Gottesdienſt und Abendmahl,) doch nicht gezwungen ſeyn will; es giebt Vieles, was ſeiner Natur nach keinen Zwang verträgt, und dahin gehört das kirchliche Leben in Allem, was ſich auf ſeine weſentlichſten und heiligſten Zwecke, die Darſtellung, Erhaltung und Förderung des wahren Glaubens, der ungeheuchelten Liebe, der ausharrenden Hoffnung, des gemeinſamen Wachsthums in aller Vollkommenheit bezieht. Je kräftiger die Chriſtliche Religioſität wieder aufblüht, um ſo dringender wird auch das Bedürfniß einer Gemeinſchaft wieder empfunden werden, die, von jeder bürgerlichen verſchieden, vom Staate nicht regulirt werden kann, obgleich ſie ſich ſeiner Aufſicht nicht entziehen, und ſich ſeines Schutzes, ſeiner Fürſorge gern erfreuen wird. — Doch, wie dem auch ſey, etwas Tröſtliches könnte die Tendenz zu einem Uebergehn der Kirche in den Staat nur dann haben, wenn mit dem Verfalle derſelben als eines beſondern Inſtituts die bürgerliche Geſellſchaft gleichmäßig an Chriſtlichkeit gewänne, oder ihre Verhältniſſe und Einrichtungen mehr in Chriſtlichem Sinne ausbildete; muß man dieß bezweifeln, ſo verräth jene Tendenz nur eine Schwächung des religiöſen Princips in Verhältniß zum politiſchen.

Auch darin können wir dem Lehrbuche nicht beyſtimmen, als müſſe ſich die Dogmatik in Speculation verwandeln; vielmehr müſſen wir nach unſern früheren Bemerkungen über das Verhältniß der Dogmatik zur Philoſophie (S. 73) wünſchen, daß ſie ſich ihrer verſchiedenen Natur und Beſtimmung mit immer größerer Klarheit bewußt werden mögen. So wenig ſich die Speculation durch irgend ein vorgängiges Intereſſe das Ziel ihrer Forſchungen vorzeichnen laſſen kann: ſo wenig kann die Religion umhin, mit Jacobi *) gegen den bloß logiſchen Enthuſiasmus zu proteſtiren, der uns durch die Speculation zugemuthet wird; ſie muß die Abhängigkeit von der Philoſophie und ihrem Wechſel, in die ſie unvermeidlich gerathen würde, ſchon

*) Jacobis Werke Th. 3. S. 333—335; (vergl. die Charakteriſtiken und Kritiken v. Schlegel, Th. 1. S. 29 ff.).

deßhalb ſchlechthin ablehnen, weil das hiſtoriſche Weſen des Chriſtenthums und das Anſehn der Offenbarung dadurch preis gegeben würde; und darf ſie wohl gegen die Verwirrung blind ſeyn, in welche unſre Kirche gerathen iſt, wie die Erfahrung zeigt, nicht, weil man zu wenig, ſondern weil man zu viel über die Gegenſtände der Glaubenslehre ſpeculirt, und dieſen Speculationen einen unbeſchränkten Einfluß auf dieſelbe geſtattet hat? — Uebrigens ſind Speculation und Selbſtüberzeugung, die das Lehrbuch hier verbindet, keineswegs identiſch, gleich als wäre keine Selbſtüberzeugung möglich, als auf dem Wege der Speculation; wie übel wären dann Diejenigen daran, die keinen Beruf zur Speculation haben! Es giebt auch eine religiöſe, eine Chriſtliche Selbſtüberzeugung, die Frucht des vom Geiſte Chriſti ergriffenen Gemüths.

Die Vermählung mit der Geſinnung und Begeiſterung dagegen iſt etwas, worin auch wir das ſchönſte Ziel der Anſtrengungen erkennen würden, womit man an der Verbeſſerung der Glaubenslehre gearbeitet hat. So wenig die Dogmatik durch die Speculation vertreten werden kann, ſo wenig ſoll ſie bloß das hiſtoriſch Ueberlieferte hiſtoriſch wiederholen, oder es bloß logiſch entwickeln. Der bibliſche und kirchliche Glaube ſoll in das Gefühl übergegangen ſeyn, und, daß er es iſt, durch ſeinen Einfluß auf die Geſinnung bewähren. Vermag ſich dieſe wieder zu jener Begeiſterung zu ſteigern, von der wir die Reformatoren erfüllt ſehn: ſo dürfen wir von gleichen Urſachen gleiche Wirkungen, dürfen von Dem, was unſere Kirche gegründet hat, auch ihre Wiederherſtellung und Wiederbelebung erwarten. Ob aber die Dogmatik in dieſem Sinne ſchon angefangen hat, in die Geſinnung überzugehn? Sehen wir auf den noch immer vorherrſchenden Geiſt und auf die Anſichten der Mehrzahl, ſo hat das Intereſſe an der dogmatiſchen Reflexion abgenommen, in gleichem Maaße ſind aber auch den Meiſten die Grundideen des evangeliſchen Glaubens fremder geworden; von der Geſinnung als der Hauptſache im Chriſtenthume iſt oft genug geredet; Dasjenige aber, wodurch ſie eine Chriſtliche Geſinnung wird,

iſt eben ſo oft hintenangeſtellt. Vergleichen wir die meiſten Bücher neuerer Zeit, in denen Chriſtliche Geſinnung dargeſtellt werden ſoll, von den Syſtemen der Sittenlehre bis zu Predigt-, Erbauungs- und Schulbüchern, mit ähnlichen Werken älterer Zeit: ſo kann keine Frage ſeyn, daß jene im Ganzen mehr hervorgehoben, daß der Boden von manchem unfruchtbaren Geſtrüppe gereinigt iſt, worin ſie zu erſticken drohte; zugleich aber auch, daß die Sonne der Aufklärung jene eigenthümliche Chriſtliche Farbe, die jede Zeile in Luthers, Speners, Arndts und Andrer praktiſchen Schriften trägt, hinweg gebleicht hat, und daß die Schilderung, welche die Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion von der praktiſchen Theologie gewiſſer Lehrer der Gegenpartey entwirft *), mit geringer Aenderung auch auf uns bezogen werden könnte. Denn wenn es auch in neuerer und neuſter Zeit Erſcheinungen giebt, die von einem andern Geiſte zeugen, ſo ſind dieſe doch theils nicht zahlreich genug, und werden von der Mehrzahl noch zu wenig anerkannt, als daß man nach

*) Art. IV. de iustificatione, init.: iam eo prolapsa res est, ut multi irrideant nos, qui docemus, aliam iustitiam praeter philosophicam quaerendam esse, etc. Nach der erklärenden Ueberſetzung: es iſt leider dahin gerathen, daß auch große Theologen zu Löwen, Paris u. ſ. w. von keiner andern Chriſtlichen Frömmigkeit oder Gerechtigkeit gewußt haben, — obwohl alle Buchſtaben und Syllaben in Paulo anders lehren, — denn von der Frömmigkeit, welche die Philoſophie lehret; und ſo es uns billig fremde ſeyn ſollt und wir billig ſie verlachen ſollten, verlachen ſie uns, ja verſpotten Paulum ſelbſt..... Ich hab ſelbſt ein großen Prediger gehört, welcher Chriſti und des Evangeliums nicht gedacht und Aristotelis Ethicorum predigte; heißt das nicht kindiſch, närriſch unter Chriſten gepredigt? .... Wir ſehen, daß etliche Hochgelahrten haben Bücher geſchrieben, als ſtimmen die Worte Chriſti und die Sprüche Socratis und Zenonis fein zuſammen, gleich als ſey Chriſtus gekommen, daß er gute Geſetze und Gebote gebe, und nicht vielmehr Gnade und Friede Gottes zu verkündigen, und den heiligen Geiſt auszutheilen durch ſein Verdienſt und Blut. Darum, ſo wir der Widerſacher Lehr annehmen, ... ſo ſind wir ſchon Ariſtoteliſch, und nicht Chriſtiſch, und iſt kein Unterſchied zwiſchen ehrbarem heidniſchem, zwiſchen Phariſäiſchem und Chriſtlichem Leben, zwiſchen der Philoſophie und dem Evangelio.

ihnen den Charakter der Zeit bestimmen dürfte; theils mangelt ihnen auch zu oft das Reine, Ungesuchte, überall sich selber Gleiche, woran man wahrnimmt, das etwas aus der Fülle des Herzens, und nicht bloß aus der Reflexion stammt. — Auf keine Weise darf man aber die Sache so ansehn, als wenn das Wachsthum der Christlichen Gesinnung und Begeisterung mit der Ausbildung der Dogmatik als einer besondern Wissenschaft in umgekehrtem Verhältnisse stände; vielmehr ist letztere zwar, so weit sie von wissenschaftlichem Interesse ausgeht, vom Glauben unabhängig, wenn aber in einer wissenschaftlich so gebildeten Zeit, wie der unsrigen, der Glaube wirklich lebendig ist, so muß er nothwendig auch eine lebhaftere Neigung zur wissenschaftlichen Reflexion über den Glauben hervorrufen. Oder könnte es eine Christliche Gesinnung und Begeisterung geben ohne einen Christlichen Glauben, und im Gegensatz mit dem Verlangen, ihn auch wissenschaftlich gerechtfertigt zu sehn?

Die Tendenz also, Kirche und Dogmatik in ihrem Unterschiede von Staat und Speculation aufzuheben, dürfte kaum für etwas gelten, dessen man sich als eines Fortschritts freuen kann, zumal wenn weder Staat noch Speculation mehr Christliches in sich aufgenommen, noch auch die Gesinnung oder die ihr entsprechende Sitte sich Christlicher gestaltet haben. Von allem Sectenwesen freylich wird die Christliche Religion auf diesem Wege geheilt, aber ungefähr so, wie man von einer Krankheit durch den Tod geheilt wird. Und ist es wirklich schlechthin Krankheit, dieß Sectenwesen, d. h. diese gesellige Neigung, die das in Glauben und Gesinnung Verwandte zusammenführt, um den gemeinsamen Zweck vereint auf die dem gleichen Bedürfnisse zusagende Weise zu verfolgen? Kann es unter gewissen Bedingungen nicht eher ein Zeichen der Kraft und Gesundheit seyn? Es giebt Manche, die sich eben davon das größte Heil für die Kirche versprechen, wenn die widerstrebenden Elemente, die sich in ihr zusammengefunden haben, sich aus der widernatürlichen, nur aus der allgemeinen Schwäche des kirchlichen Lebens begreiflichen Mischung, in der sie sich gegenseitig hemmen und stö-

ren, ausſchieden und neue Verbindungen eingingen, in denen ſich jede Eigenthümlichkeit frey entfalten und nach ihrem beſondern Weſen rein ausprägen könnte. Und wenn man auch dieſe Entwickelung des verworrenen und unentſchiedenen Zuſtandes, worin wir uns befinden, weder erwarten noch wünſchen kann: ſo dürfte doch die Meinung, als ſey es überall vergeblich, Kirche und Dogmatik als etwas Abgeſchloſſenes feſt halten zu wollen, nur als das entgegengeſetzte Extrem erſcheinen, die Wahrheit aber auch hier in der Mitte liegen.

Obgleich wir aber aus dieſen Gründen die Hoffnungen und Ausſichten des Lehrbuchs nicht theilen können, ſo ſind wir doch weit entfernt, gar nichts Tröſtliches und Erfreuliches, nichts, was zu beſſern Erwartungen berechtigte, in dem gegenwärtigen Zuſtande unſerer Kirche wahrzunehmen.

Die Maſſe der Lutheriſchen Kirche, das Volk iſt, wie von den Mängeln der alten, ſo auch von den Umwälzungen der neuern Theologie nur wenig berührt; hat es auch nicht an Verſuchen gefehlt, es zu bearbeiten, ſo hat doch die veränderte Denkweiſe weder ſehr tief, noch ſehr allgemein in dasſelbe eindringen können; es iſt im Ganzen dem Glauben der Väter treu und anhänglich geblieben. Zwar ſcheinen die religiöſen Vorſtellungen an Kraft und Wirkſamkeit verloren zu haben; die Sitte, die ganze Form des häuslichen und öffentlichen Lebens drückt die durchgängige Beziehung auf Chriſtliche Ideen nicht mehr ſo wie vormals aus; Weltſinn, Mangel an Glauben und Gottesfurcht mögen überhand genommen haben; vielleicht zeigt ſich aber jetzt nur offener, was ehemals unter der äußern Hülle der Kirchlichkeit verborgen blieb. Laßt den evangeliſchen Glauben nur wieder mit Kraft geprebigt werden, die evangeliſche Gemeinde wird ſich ſchneller finden, als Mancher zu hoffen wagt. Es iſt ein Stoff da, der nicht ſowohl der neuen Belebung, als nur einer neuen Erregung des noch vorhandenen Lebens bedarf; es iſt ein Zuſtand, ähnlich dem der ſich verpuppenden Raupe; die alten Bildungen haben ſich aufgelöſt, der Zergliederer ſieht im Innern der Larve nur eine formloſe Materie; in ihr liegt

aber die Disposition zu dem neuen Organismus, womit das höher entwickelte Geschöpf aus seiner Umhüllung hervorgeht. Und wären dieß bloß noch Hoffnungen? hat der Erfolg sie nicht schon vielfältig bestätigt? sehen wir nicht schon vieler Orten ein neues Leben erwachen, die verlassenen Kirchen sich füllen, Christliche Institute mit Eifer unterstützt werden? Wollten wir den eigenen Augen mißtrauen, so müßte der Unmuth und Spott der Gegner uns überzeugen.

Was die Gelehrten und Gebildeten betrifft, so hat sich wenigstens eine gewisse Toleranz gegen den kirchlichen Glauben wiedergefunden, bey Vielen Achtung und Bedürfniß, bey Manchen Billigung und Vorliebe. Man hat wahrgenommen, daß der bisher betretene Weg zu keinem Segen führte; die Aufklärung hat die Früchte nicht getragen, die man von ihr pries; die Philosophie hat das Vertrauen nicht gerechtfertigt, womit sie jubelnd begrüßt ward; nachdem das Fundament des positiven Glaubens untergraben war, sind bey Vielen, sehr Vielen, die allgemeinen Wahrheiten der sogenannten natürlichen Religion nachgestürzt; man fühlt das Unbehagliche einer Skepsis, die sich vielleicht hinter tönende Phrasen verbirgt, aber den Kundigen, den in den Kämpfen des Lebens Geprüften nicht täuscht, und im Angesichte des Todes ohne Trost läßt *). Man hat sich überzeugt, daß neben den vielen Lehrgebäuden, die, zum Theil ohne großen Aufwand von Geist und Originalität, unter uns Beyfall oder Nachsicht gefunden haben, doch immer auch noch das alte kirchliche, welches an Consequenz und Tiefe keinem andern nachsteht, mit Ehren seinen Platz behaupten möge; wer es vertheidigt, hat daher, — mit Ausnahme einiger Individuen, die noch eine frühere Periode repräsentiren, — wenigstens nicht

*) Da Justus Lipsius auf seinem Sterbebette an die von ihm nicht ohne Kraft entwickelten Lehren der stoischen Philosophie erinnert wurde, brach er statt der Antwort in den Seufzer aus: Domine Jesu, da patientiam *Christianam!* Wie Viele mögen gewesen seyn, die gern mit ihm geseufzt hätten, hätte ihre Philosophie ihnen den Glauben an den Herrn Jesum gelassen!

mehr den allgemeinen Hohn und die Feindseligkeit aller sich weise Dünkenden zu befürchten; und wenn die Meisten sich auch, wie jene Athenienser, (Apostelgesch. XVII.) die weitere Untersuchung für ein ander Mal vorbehalten; so ist doch dieser oder jener Dionysius Areopagita darunter, der hier findet, was er bisher vergebens gesucht hat; vielleicht ein Apollos, welcher, belehrt, daß schon in bestimmter Gestalt vorhanden sey, was er in unbestimmter Allgemeinheit ahnte und verkündete, seine Kraft und Einsicht der Vertheidigung der neu erkannten Wahrheit widmet; (Apostelgesch. XVIII.)

Es darf ferner nicht verkannt werden, daß auch bey Denen, die sich dem Glauben entfremdeten, die Achtung gegen Recht und Pflicht, der Sinn für das Gute und Edle nicht abgenommen hat, sondern vielmehr durch eben die Philosophie, der die Mehrzahl der Gegner der alten Kirchenlehre anhängt, belebt und erhöht worden ist. Wer alles Andere leugnet oder in Zweifel zieht, der leugnet nicht, daß Sittlichkeit den Werth des Menschen bestimme; Niemand ist, der sich nicht einer Denkungsart schämen würde, welche die Pflicht dem Eigennutze, die Tugend dem Genusse unterordnete; Moralsysteme, welche die Sittlichkeit auf den bloßen Trieb nach Wohlbefinden zurückführten, würden gegenwärtig kein Glück machen; selbst von beliebten Schriftstellern, die weniger strengen Grundsätzen zu huldigen schienen, hat sich der Geschmack der Zeitgenossen abgewendet. Dieser sittliche Ernst, der alle besseren Menschen erfüllt, ist ein wichtiger Anknüpfungspunct für den Prediger des evangelischen Christenthums; denn dieses ruht auf einer sittlichen Gesinnung; je strenger man es mit der Sittlichkeit nimmt, um so weniger kann das Bedürfniß der Versöhnung und eines höhern Beystandes ausbleiben, was nur in Christo Befriedigung findet; wie einst das Gesetz, so kann auch der kategorische Imperativ der Pädagog zu Christo werden.

Dazu kömmt, Dessen wir schon früher gedacht haben, die günstigere Richtung der Wissenschaft. Der bloße Empirismus, der Materialismus ist aus den Schulen der Philosophen ver-

ſchwunden; die religiöſen Ideen werden zwar verſchieden erklärt und gedeutet, aber überall anerkannt; man hat aufgehört, nur Demjenigen Realität beyzulegen, was ſich demonſtriren läßt; Verſtand und Wille gelten nicht mehr für die einzigen Aeußerungen der Seelenthätigkeit; die Anſprüche des Gemüths, des Gefühls, der eigentlichen Organe der Religion im Menſchen, bleiben nicht mehr unbeachtet; das Chriſtenthum ſelbſt wird von Vielen nicht nur als eine göttliche Veranſtaltung, durch welche die ſittliche und religiöſe Entwickelung des Menſchen weſentlich gefördert ſey, ſondern als die Stufe und die vollkommenſte Offenbarung des Geiſtes ſelber begriffen. Auf der andern Seite regt ſich auch in den geſchichtlichen Studien ein anderer Geiſt. Die Zeit iſt vorüber, da das Chriſtliche Alterthum bloß dem kritiſchen Scharfſinne einen Stoff darbot, für den man kein Herz hatte, gegen den man ſich zu fremd verhielt, um ein reines hiſtoriſches Bild davon zu gewinnen; man hat aufgehört, nur für Das empfänglich zu ſeyn, was zu gewiſſen herrſchenden Meinungen paßte; man hat die Selbſtentäußerung gelernt, die dazu gehört, um ſich dem Eindrucke der Geſchichte völlig hinzugeben. So iſt uns Vieles verſtändlich geworden, was bisher wie ein verſiegeltes Buch war, und in demſelben Maaße iſt es uns näher getreten; wir fühlen uns angezogen durch die Geſtalten und Beſtrebungen der Vorzeit, können uns in ihre Empfindungen und Vorſtellungen hineinverſetzen, uns an den Aeußerungen ihres Chriſtlichen Sinnes erfreuen und erbauen. Dadurch iſt der Hochmuth gedämpft, mit dem man ſich ſonſt ſo weit über alles Frühere erhaben glaubte; man weiſet Das, was unſere Voreltern uns als die Frucht ihrer Arbeiten überliefert haben, nicht ohne Weiteres als werthlos zurück; man erkennt den Beruf, Dasſelbe, ſo weit es nicht bloß in vorübergegangenen Zeitverhältniſſen gegründet war, ſondern die Grundideen des Chriſtenthums und des Proteſtantismus ausdrückt, zu achten und treu zu bewahren. Zugleich haben die exegetiſchen und hiſtoriſchen Forſchungen Vieles hinweggeräumt, was dem Verſtändniſſe und der freyen Aneignung im Wege ſtand; das Weſentli-

che iſt vom Unweſentlichen und Zufälligen geſchieden, das Gleichgültige oder Unbedeutende auf ſeinen wahren Werth zurückgeführt; die reinen Züge des evangeliſchen Chriſtenthums ſind klarer hervorgetreten, nachdem man Das, wodurch man dem Gemälde nachzuhelfen oder es zu verzieren dachte, hinweggethan hat; in wem alſo nur eine innere Verwandtſchaft zum Geiſte desſelben iſt, der wird durch nichts abgeſtoßen, durch nichts gehindert, ſich ſeiner Sache anzuſchließen.

So iſt der Boden bereitet; es kömmt nur darauf an, daß der Same des lebendigen Glaubens darin ausgeſtreut werde. Die Felder ſind zur Ernte reif, möge der Herr der Ernte nur Arbeiter ſenden! Und warum ſollten wir nicht auf Den vertrauen, der unter ſo viel ſchwierigen Umſtänden das Chriſtenthum gepflanzt, verbreitet, erhalten hat? Er, deſſen Beyſtand unſere Kirche in ſo manchem ſchweren Kampfe erfahren hat, wird ſie auch jetzt nicht verlaſſen, möge er nun Jemand ſenden, der im Geiſte und in der Kraft eines Luther ſchnell die Herzen wende und den Sinn der Väter zu den Kindern zurückbringe, oder möge es in ſeinem Rathſchluſſe liegen, daß die Kriſis ſich langſam löſe und das kirchliche Leben allmählig wieder geſunde und erſtarke. Manche Erſcheinungen der Zeit deuten auf eine tiefere, allgemeinere Regung des Glaubens hin. Iſt die Quelle derſelben die ächte, ſo wird in Kurzem auch der noch Unentſchiedene ſich beſtimmen, der Schwankende zur Feſtigkeit kommen, der Kalte wird erwärmt, der Laue fortgeriſſen, und jene Beymiſchungen werden abgeſtoßen werden, die hier und da noch die gute Sache auch den Wohlmeinenden verdächtig machen, und den Widerſachern einen ſcheinbaren Grund geben, ſie herabzuwürdigen, oder ſich ihr feindſelig entgegenzuſetzen.

Ueberſicht
der Geſchichte der Chriſtlichen Dogmatik.

§. 13.

Nachdem wir dem Gange, den die Entwickelung des Chriſtlichen Glaubens in der Form theils des Katholicismus, theils des Proteſtantismus genommen hat, in kurzen Andeutungen gefolgt ſind: wenden wir uns zu den Verſuchen ſeiner wiſſenſchaftlichen Darſtellung, ſo jedoch, daß wir bey dem Allgemeinſten ſtehen bleiben, indem wir nur die Hauptperioden kurz zu charakteriſiren, und ihre Beſtrebungen nach ihrem Verhältniſſe zu den an unſere Wiſſenſchaft zu machenden Forderungen kritiſch zu würdigen ſuchen. Zu dieſem Behufe bedarf es aber einer beſtimmteren Erinnerung an die Rückſichten und Anforderungen, nach denen wir den Werth und Charakter einer dogmatiſchen Darſtellung abzumeſſen haben. Das Lehrbuch führt Dreyerley an, worauf es hiebey ankomme; 1) die hiſtoriſche Auffaſſung der Chriſtlichen Glaubenslehre; 2) die methodiſche Behandlung und Anordnung dieſes hiſtoriſchen Stoffs; 3) die philoſophiſche Kritik und Speculation, oder die Zurückführung derſelben auf allgemeine Geſetze der menſchlichen Natur. Bey dieſer Angabe ſcheint das Erſte etwas unbeſtimmt ausgedrückt, — von welcher hiſtoriſchen Auffaſſung iſt die Rede? — das Dritte, das Verhältniß der Dogmatik zur Philoſophie, zu einſeitig nur als eine Kritik von Seiten der letztern bezeichnet; beſonders aber müſſen wir, nach unſern frühern Auseinanderſetzungen, die Beziehung auf das unmittelbare religiöſe Bewußtſeyn vermiſſen, welches wiſſenſchaftlich darzuſtellen, die eigentliche Aufgabe der Dogmatik iſt. Eine Dogmatik, die ſich begnügte, die Lehre der Schrift und der Kirche bloß hiſtoriſch aufzufaſſen, methodiſch zu ordnen, und einer philoſophiſchen Kritik zu unterziehen, könnte dieß Alles vortrefflich geleiſtet haben, und doch von allem Chriſt-

lichen Geiſte entblößt, ja allenfalls von einem Juden oder Heiden verfaßt ſeyn. Endlich ſcheint etwas übergangen, was doch unſtreitig kein unwichtiger Theil des von einem Dogmatiker zu erwerbenden Verdienſtes iſt, die weitere Ausbildung und Entwickelung der Dogmen. Wir wollen verſuchen, die Angabe des Lehrbuchs in Uebereinſtimmung mit unſerer Anſicht der Sache zu vervollſtändigen.

Die erſte und wichtigſte Aufgabe der Dogmatik iſt die einer geordneten, ihren Gegenſtand nach allen ſeinen Seiten ſcharf und genau auffaſſenden Reflexion auf das unmittelbar gegebene Chriſtliche Gefühl und den daraus hervorgehenden Glauben zum Behuf ſeiner wiſſenſchaftlichen Darſtellung. Dieß ſchließt Dreyerley in ſich; die Dogmatik ſoll das religiöſe Bewußtſeyn, welches wir als Chriſten und als Glieder einer gewiſſen Chriſtlichen Kirche in uns tragen, treu, vollſtändig, und in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange darſtellen: Forderungen, die jede für ſich aus dem Weſen der Glaubenslehre fließen und die Aufmerkſamkeit Deſſen in Anſpruch nehmen, der eine ſolche aufſtellen oder prüfen will, die aber auch gegenſeitig einander bedingen und auf einander hinführen. Denn Mangel an Treue rührt, — vorausgeſetzt, daß die Dogmatik ihren Beruf erkennt und durch keine andere Rückſichten davon abgelenkt wird, — vornehmlich daher, daß weſentliche Züge, auf welchen die Aehnlichkeit des Bildes beruht, überſehen und daher nicht ausgedrückt werden; Vollſtändigkeit aber, oder das Streben, den ganzen Inhalt des religiöſen Bewußtſeyns nach ſeinen verſchiedenen Richtungen zu erſchöpfen, fordert Ordnung, Methode, Zuſammenhang; zugleich geht davon auch die Bereicherung der Dogmatik aus, und zwar nicht auf unorganiſche Weiſe, durch Anſetzung von Außen, — indem ſie allerley hiſtoriſchen Stoff in ſich aufnimmt, — ſondern organiſch, durch inneres Wachsthum, nämlich durch ſchärfere Analyſe des religiöſen Bewußtſeyns und vollkommnere Entwickelung Deſſen, was in ihm liegt.

Zweytens iſt es der gemeinſame Glaube der Chriſtlichen

Kirche und einer gewiſſen, z. B. der Lutheriſchen Partey, den die Dogmatik darſtellen, es iſt das gemeinſchaftliche Beſtreben, ihn durch wiſſenſchaftliche Reflexion auf beſtimmte, zuſammenhängende Begriffe und Lehrſätze zu bringen, was ſich in ihr ankündigen ſoll. Daher muß ſie ihre Principien theils in der Schrift, theils in Dem, was die Kirche als Quelle oder Zeugniß der von ihr anerkannten Lehre betrachtet, nachweiſen, und ſich in der Anwendung und der Ausführung derſelben an die Bemühungen anſchließen, die von Andern in gleicher Abſicht gemacht ſind. Dieß befaßt nun auch Dasjenige, was in dem Lehrbuche unter der hiſtoriſchen Auffaſſung der Glaubenslehre begriffen wird; nur daß die Aufgabe nicht bloß iſt, die hiſtoriſch ausgemittelte Lehre der Schrift und der Kirche und die mancherley Lehrmeinungen, die in ihr beſprochen ſind, gleich als wären dieſe der eigentliche Stoff der Dogmatik, in irgend einer Ordnung zuſammenzuſtellen, ſondern vielmehr die innere Einheit des dargeſtellten religiöſen Bewußtſeyns mit demjenigen, welches ſich in der Schrift und der anerkannten Kirchenlehre ausſpricht, und den hiſtoriſchen Zuſammenhang der Art und Weiſe, wie es reflectirend aufgefaßt und in beſtimmten Dogmen niedergelegt wird, mit andern frühern oder gleichzeitigen Leiſtungen auf demſelben Gebiete darzuthun und aufrecht zu halten.

Drittens kann die Dogmatik das dargeſtellte religiöſe Bewußtſeyn oder den Glauben auch vor der Wiſſenſchaft zu rechtfertigen ſuchen, nicht als religiöſes Bewußtſeyn, — denn inſofern trägt es keine Rechtfertigung in ſich, — ſondern inwiefern es in das Gebiet der Reflexion und der Wiſſenſchaft eintritt. Wie weit die Dogmatik ſich hierauf einlaſſen müſſe und dürfe, kann freylich beſtritten werden; vielleicht wäre ſie, je ſtrenger ſie ſich an ihre eigentliche Aufgabe hielte, um ſo mehr von aller Verpflichtung dieſer Art frey zu ſprechen; Schleiermacher fordert ſogar, das die Dogmatik ſich von allem materiellen Zuſammenhange mit der Philoſophie losmachen ſolle*). Doch will

*) Schleiermachers Glaubenslehre, §. 31. (Th. 1. S. 153. der erſten Aufl.)

auch er die Trennung nicht so weit getrieben wissen, daß die Dogmatik auch der philosophischen Sprache entsagen müßte, und gesteht zu, daß jeder Einzelne, dessen speculatives Bewußtseyn erwacht ist, sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das genaueste bewußt zu werden suchen müsse. Kann die Dogmatik aber nicht umhin, sich der philosophischen Sprache zu bedienen, oder hängt das dogmatische Sprachgebiet nothwendig zusammen mit dem psychologischen, ethischen und methaphysischen, so giebt es auch eine Berührung ihrer Begriffe und Lehrsätze, mithin eine Aufforderung, sich darüber zu verständigen; ist ferner für den Einzelnen ein Bedürfniß vorhanden, sich der Uebereinstimmung seines religiösen und speculativen Bewußtseyns genau bewußt zu werden, warum könnte denn nicht eine Dogmatik zugleich für Mehrere dieß Bedürfniß zu befriedigen suchen? Auf jeden Fall ist hier der Ort für die vom Lehrbuche geforderte philosophische Kritik; nur trifft diese nicht die Religion, den Glauben selbst, sondern allein den Ausdruck desselben, und der Standpunct der Dogmatik ist auch hier nicht der des Philosophen, der nach seiner Theorie von der menschlichen Natur über die Christlichen Dogmen entscheidet, sondern der des Christlichen Theologen, der, von dem religiösen Interesse ausgehend, mit diesem aber das wissenschaftliche verbindend, seine religiöse Ueberzeugung so auszusprechen sucht, daß er sich mit seiner wissenschaftlichen Erkenntniß nicht in Widerspruch setzt, vielmehr, so weit das Dogma der Erkenntniß angehört, es auch nach den Gesetzen der Erkenntniß zu rechtfertigen weiß *).

*) Vergl. S. 77.

Erste Periode.

Von Petrus Lombardus bis Melanchthon.

§. 14.

Wenn man die Aufstellung und Ausbildung der Dogmen von der Bearbeitung der Dogmatik unterscheidet, welche letztere die ganze Glaubenslehre systematisch umfassen soll: so fängt die Geschichte der Dogmatik erst ziemlich spät an; die wesentlichsten Dogmen waren bereits von der Kirche sanctionirt, und von berühmten Kirchenlehrern scharfsinnig und ausführlich erläutert, begründet und entwickelt, zum Theil waren auch schon leitende Ideen zu ihrer wissenschaftlichen Verknüpfung angegeben, ehe man endlich versuchte, sie vollständig zusammenzustellen, und dabey von jenen Ideen Gebrauch zu machen. Zwar finden wir schon in einem der ersten Werke, in welchem Christliche Glaubenslehren zum Gegenstande philosophischer Reflexion gemacht wurden, in den Büchern des Origenes de principiis, so ziemlich Alles abgehandelt, was damals ein unterrichteter Christ zu den Wahrheiten der von ihm bekannten Religion rechnen mochte; doch entspricht es unsern Begriffen von Ordnung und Zusammenhang zu wenig, um es als eine erste Dogmatik aufführen zu können; auch rief es, so viel wir wissen, keine ähnlichen Versuche hervor*); denn die Katechesen des Cyrill und andere Erklärungen des Symbolums hatten keinen wissenschaftlichen Zweck; die catechesis magna des Gregorius von Nyssa handelt außer den damaligen Lieblingsthematen von der Trinität und Incarnation nur von den Sacramenten, und in besonderer Beziehung auf Heiden und Juden; Augustins Enchiridium ad Laurentium aber war in der Ausführung zu dürftig, um mehr zu leisten, als daß es die Möglichkeit einer methodischen Anordnung des gesammten Lehrstoffs veran-

*) Wenn man nicht etwa die verloren gegangenen Hypotyposen des Theognost hieher rechnen will; S. Phot. cod. 106.

ſchaulichte. Die älteren Kirchenlehrer ſcheinen noch zu lebhaft durch das Einzelne angeregt worden zu ſeyn, worauf Umſtände und Streitigkeiten ſie führten, als daß ſie zu einer gleichmäßig das Ganze umfaſſenden Reflexion aufgelegt geweſen wären; zugleich war die ſyſtematiſche Behandlung der Wiſſenſchaften den Alten überhaupt nicht ſo geläufig, als ſie es uns, hauptſächlich wohl durch den Einfluß der Scholaſtiker, geworden iſt. Inzwiſchen erwarben ſie ſich um die künftige Dogmatik nicht geringe Verdienſte, indem ſie die verſchiedenen Seiten des Chriſtlichen Bewußtſeyns nach einander zum Gegenſtande ihrer Erörterungen machten, und nicht nur den angemeſſenſten dogmatiſchen Ausdruck zu beſtimmen, ſondern ihn auch mit ſo viel religiöſem und philoſophiſchem Geiſte zu vertheidigen, und eine ſolche Anwendung davon zu machen wußten, daß man ſieht, es waren ihnen nicht bloß äußere Formeln, ſie hatten Leben in ihrem Gemüthe. Wie viel die Kirchenväter in dieſer Hinſicht geleiſtet haben, wie reich, beſonders einige derſelben, z. B. Athanaſius, die beyden Gregore und Auguſtinus, an Ausſprüchen ſind, eben ſo tief gedacht, als lebendig empfunden und treffend ausgedrückt, Das nimmt man erſt recht wahr, wenn man bemerkt, wie lange die Folgezeit von dieſem Reichthume gezehrt, welche unerſchöpfliche Quelle ſie hier gefunden hat. Das Geſchäft, das Chriſtliche Gefühl in Lehre darzuſtellen, war größtentheils vollbracht, und der Folgezeit nur überlaſſen, dieſelbe in Zuſammenhang zu bringen *); auch fehlte es nicht an der Idee des Ganzen, inwiefern ſie die Reflexion leiten muß, wenn jenes ſo gelingen ſoll, daß dieſes möglich wird; ſie war nur noch nicht zum vollen wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyn gekommen; und Auguſtin entwickelte einen dialektiſchen und ſyſtematiſchen Geiſt, der vielleicht nur eines Antriebs bedurft hätte, um ſelbſt ſchon zu Stande zu brin-

*) Schleiermachers Glaubensl. §. 3: „Die Glaubenslehre beruht auf Zweyerley, einmal auf dem Beſtreben, die Erregungen des Chriſtlich frommen Gemüths in Lehre darzuſtellen, und dann auf dem Beſtreben, was als Lehre ausgedrückt iſt, in genauen Zuſammenhang zu bringen."

gen, was im Abendlande den hauptsächlich durch ihn angeregten, auf ihn fortbauenden Scholastikern vorbehalten blieb.

In der morgenländischen Kirche war es Johann von Damascus, der die Aussprüche der Griechischen Kirchenväter, besonders des Gregor von Nazianz, mit dem er aber Gregor von Nyssa, Basilius den Großen und andere verband, sammelte, und sie zu einem Systeme zusammenfügte, an welchem man Schärfe, Deutlichkeit und Ordnung in hohem Grade loben muß. Er hat in der Griechischen Kirche keine Nachfolger von Bedeutung gefunden, auf den Occident aber erst spät einige Wirkung zu äußern angefangen. Hier machten sich zuerst Junilius, und vollständiger Isidorus an die Arbeit, die Lehrsätze der Kirche, nebst den Zeugnissen (testimoniis, sententiis,) der Väter, vor andern des Augustinus und Gregor des Großen, nach gewissen Fächern zusammenzustellen; dieß war aber nur das Material zu dem Gebäude, welches erst die Scholastiker aufführten, indem sie den von Jenen und ihren Nachfolgern, den positiven Theologen, zusammengehäuften Stoff, nicht ohne Widerspruch derselben, dialektisch zu verarbeiten, innere Theilungsgründe aufzufinden, Principien und abgeleitete Sätze zu unterscheiden, die Dogmen zu erklären und zu beweisen, die Folgerungen aus ihnen vollständig zu entwickeln, scheinbare Widersprüche zu beseitigen, Zweifel und Fragen zu beantworten, die verschiedenen Ansichten aufzuzählen, über Gründe und Gegengründe zu entscheiden, und so ein wissenschaftliches Ganzes darzustellen suchten, welches, bey aller ihrer Achtung gegen das Ueberlieferte, doch ihr geistiges Eigenthum genannt werden konnte. Will Jemand die Dogmatik der Scholastiker aus ihnen selber kennen lernen, ohne sich doch zu sehr in dieses, — nicht unbelohnende, in mancher Hinsicht aber allerdings wenig erfreuliche, — Studium zu vertiefen: so verdienen, neben den Schriften des Anselm von Canterbury, den man mit Recht als Vater der Scholastik betrachtet, obgleich er kein vollständiges Lehrgebäude verfaßt hat, vorzüglich des Petrus Lombardus Libri sententiarum, des Alexander von Hales Summa

universae theologiae, und des Thomas von Aquino Summa totius theologiae, sowohl ihres eignen Werths, als des Ansehns und Einflusses wegen, den sie gewonnen haben, zu Rathe gezogen zu werden; zu diesen kann man noch etwa des Bonaventura Breviloquium fügen, dem der fromme Gerson allgemeine Einführung wünschte, indem er ihm das verdiente, und damals besonders nicht unerhebliche Lob ertheilt, daß er, dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus*).

Das Hauptverdienst der Scholastiker um die Dogmatik ist ihre Systematisirung, ihre methodische Behandlung und Anordnung nach der deutlich gedachten und überall durchgeführten Idee der systematischen Einheit. Aber auch ihr Verdienst um die Ausbildung und Entwickelung der Dogmen ist nicht zu übersehen; überließen sie sich auch dabey nur zu oft ihrer Neigung zu dialektischer Spitzfindigkeit, so haben sie doch viel beygetragen, die Lehren des Christenthums näher zu bestimmen und weiter auszuführen, und auch die spätere Dogmatik verdankt ihnen in dieser Hinsicht mehr, als man gewöhnlich meint. Die Beziehung auf das unmittelbare religiöse Bewußtseyn wurde aber meistens zu sehr aus den Augen verloren; es fehlt vielen Scholastikern nicht an tief religiösem Geiste, ihre Werke sind zum Theil mit wahrer Andacht geschrieben, der Glaube war ihnen nicht etwas von der Erkenntniß Abhängiges, sondern durch sie Vorausgesetztes; sie hielten sich aber zu sehr bloß an die logische Analyse der Begriffe, und waren durch die hergebrachte Kirchen-

*) Die Charakteristik der einzelnen im Lehrbuche angeführten Scholastiker und selbst der drey Hauptperioden des Scholasticismus müssen wir andern, historischen Werken überlassen. Wem es nur um eine Uebersicht des Materials, der Anordnung und der Art der Behandlung in den dogmatischen Arbeiten der vornehmsten Scholastiker zu thun ist, kann sich dieselbe aus Semlers Excerpten in seiner historischen Einleitung vor Baumgartens Glaubenslehre (Th. 2, S. 36 u. f.) verschaffen; tiefer führt in die Theologie derselben ein Cramer in den 3 letzten Bänden seiner Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion, einem Werke, dem eine neue Fortsetzung sehr zu wünschen wäre.

lehre zu sehr gefesselt, als daß ihre Dogmatik das freye Werk einer selbstständigen Reflexion über das religiöse Bewußtseyn hätte werden können.

In Ansehung der historischen Auffassung haben die Scholastiker von einer Seite viel gethan; sie haben es an der Sammlung und Berücksichtigung von Schriftstellen, (wenigstens gilt dieß von Vielen,) von Aussprüchen der Väter, von Lehrmeinungen ihrer Vorgänger und Zeitgenossen nicht fehlen lassen; aber eine richtige Auslegung und historische Kritik darf man freylich bey ihnen nicht suchen; dazu mangelte es ihnen zu sehr, nicht bloß an den nöthigen Kenntnissen und Hülfsmitteln, sondern auch an Interesse, an Unbefangenheit, an historischem Sinne. Schon die Voraussetzung einer vollkommenen Identität des kirchlichen Systems mit allen Aussprüchen der Schrift und der orthodoxen Kirchenlehrer ließ eine historische Forschung nicht aufkommen, die jede geschichtliche Erscheinung nach ihrem eigenthümlichen Charakter zu erkennen strebt.

Eine philosophische Kritik der Glaubenslehre nach den Grundsätzen neuerer Schulen konnte den Scholastikern nicht in den Sinn kommen; eine philosophische Behandlung der Dogmatik muß, wenn überhaupt, ganz gewiß an ihnen gerühmt werden. Unbestreitbar ist ihr Verdienst um die Ausbildung einer dialektisch bestimmten Sprache, (nur daß die späteren Scholastiker hierin das Maaß überschritten;) die Rechtfertigung des Glaubens vor dem Richterstuhle der Philosophie war ihr Hauptbestreben; freylich vor dem Richterstuhle *ihrer* Philosophie; aber kann das jemals anders seyn? Schwer genug ward es dem speculativen Talent, sich im Gedränge kirchlicher und Aristotelischer Auctorität, (denn freylich ward jene mit der von der Philosophie abhängigen Gültigkeit der Aussagen des religiösen Bewußtseyns verwechselt,) und bey der Herrschaft der formalen Logik geltend zu machen; aber es fehlte vielen Scholastikern nicht daran, und es es hat an manchen Theilen der Dogmatik nicht fruchtlos seine Kräfte versucht.

Wie nachtheilig dagegen der logische Formalismus, die

Neigung zu dialektischen Subtilitäten und das Gefallen an endlos ausgesponnenem Streite nicht bloß der Dogmatik, sondern dem wahren, lebendigen Glauben selbst geworden sind, ist schon früher bemerkt worden.

Zweyte Periode.

Von Melanchthon bis Semler.

§. 15.

Die Reformation reinigte nicht allein den Glauben, sondern auch die Glaubenslehre. Unsere Reformatoren theilten sich gewissermaßen in dieß zwiefache Verdienst. Was die Zurückführung des Glaubens auf seine wahre Quelle, die Beleuchtung der Grundwahrheiten des evangelischen Christenthums und die Bestimmung der Dogmen im Geiste derselben betrifft, ist Luthers Verdienst unstreitig das größere; dieselben aber zu einem Systeme zu verarbeiten, vertrug sich weder mit seiner ganzen Geistesrichtung, noch mit seinem Widerwillen gegen die bisherigen Versuche dieser Art. Melanchthon war der Erste, der unserer Kirche eine vollständige wissenschaftliche Darstellung ihres Lehrbegriffs gab, obwohl auch er es anfangs darauf nicht angelegt hatte. Seine Loci theologici waren bey ihrer ersten Erscheinung, 1521, nur eine kurze, aber klare und eindringliche Entwickelung der Hauptpuncte der evangelischen Lehre *), und erhielten erst 1543 die Ausführlichkeit und Vollendung, in der sie in verschiedene corpora doctrinae übergingen, und ein halb symbolisches Ansehn gewannen. Von diesem allmähligen Wachs-

*) Augusti hat sich das Verdienst erworben, diese erste Ausgabe, die nicht nur als historisches Document wichtig, sondern auch durch die gleichsam noch jugendliche Kraft und Lebendigkeit, womit sich die neu errungene Ueberzeugung darin ausspricht, höchst anziehend und lehrreich ist, durch einen neuen Abdruck, (Leipz. 1821,) zugänglicher zu machen. Eine gelungene Charakteristik des Werkes giebt Planck in der Geschichte des protest. Lehrbegr. Th. 2. S. 81 u. f.

thume zeugt auch die ganze Anlage. Einer streng systematischen Einheit widerstreitet schon der Gedanke, die Glaubenslehren nach locis, Fächern, zusammenzustellen. Doch findet sich im ersten Entwurfe eine einfache und natürliche Ordnung befolgt. Indem nämlich die Darstellung dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen, der Gründe und Folgen nachgeht, (was man, da die verschiedenen Methoden, ein Ganzes der Glaubenslehre zu Stande zu bringen, ein Gegenstand gründlicherer Reflexion wurden *), die synthetische Methode nannte,) beginnt sie, mit Uebergehung der Lehren von Gott, Schöpfung, Vorsehung und selbst von der Person Christi, die Melanchthon erst später nachholte, mit dem sündigen und verderbten Zustande der Menschen, geht dann zu den göttlichen Veranstaltungen zur Einschränkung und Aufhebung jenes Verderbens, zu den Lehren vom Gesetz und dem Evangelium, von der Gnade, ihren Bedingungen und Wirkungen über, und schließt mit dem endlichen Resultate, der letzten Entscheidung der menschlichen Schicksale; in welchen Gang sich der dogmatische Lehrstoff nicht unbequem einreihen läßt. In den spätern Bearbeitungen tritt der ursprüngliche Plan zurück, indem mehr nach Bedürfniß, als in genauer Uebereinstimmung mit demselben angefügt und eingeschoben wird, was zum gründlichen Unterrichte in der evangelischen Wahrheit nöthig schien **). Ueberhaupt ist der praktische Gesichts-

*) Flacius Illyricus, (ein Mann, dessen große wissenschaftliche Verdienste man über den hinlänglich gebüßten Fehlern seines polemischen Ungestüms nicht so ungerecht vergessen sollte,) war der Erste, der dieß in unserer Kirche mit einiger Ausführlichkeit that, nämlich im ersten Tractat des zweyten Theils seiner Clavis, (S. 54 der Leipz. Ausg. vom J. 1695;) wo er die dreyfache Methode, per synthesin, per analysin, und per definitionem et divisionem erklärt, und durch ausführliche Tabellen erläutert. Unter den eigentlichen Dogmatikern der ersten Zeit läßt sich A. Hyperius (de ratione studii theologici, lib. III. cap. 3—5 und praefatio in methodi theologiae s. locorum communium libros tres,) am meisten auf Bemerkungen über methodische Anordnung und Behandlung ein.

**) Melanchthon selbst sagt in der Vorrede der Ausgabe von 1543: ad usum domesticum initio mihi hos locos institui, et cum viderem his tur-

punct der vorherrſchende; daher auch im Einzelnen eine gewiſſe Gleichgültigkeit gegen Lehrmeinungen und Lehrverſchiedenheiten, die keinen großen Einfluß auf eine Chriſtliche Geſinnung haben, und eine zunehmende Abneigung gegen Lehrbeſtimmungen, die leicht mißverſtanden und gemißbraucht werden konnten, Beydes zum Anſtoß mancher Zeitgenoſſen, die weniger mild und friedfertig, zum Theil aber ſchärfer und conſequenter dachten. Vergleicht man Melanchthons Werk mit denen eines Petrus Lombardus oder Thomas von Aquino, ſo kann es keineswegs die Spuren ihres Einfluſſes und eine innere Verwandtſchaft mit ihnen verleugnen; aber weggeſchnitten ſind die Auswüchſe einer eiteln Dialektik; nur Das iſt aufgenommen, was für Glauben und Leben wahrhaft wichtig iſt; nicht die Auctoritäten der Kirchenväter, ſondern die Ausſprüche der Schrift machen die Grundlage des neuen Gebäudes aus, und die Beybehaltung oder Wiedereinführung der ſcholaſtiſchen Methode, die man Melanchthon bisweilen vorgeworfen hat *), beſchränkt ſich auf die Beobachtung jener allgemeinen Regeln logiſcher Ordnung und Deutlichkeit, die keiner wiſſenſchaftlichen Darſtellung erlaſſen werden kann. — Melanchthons Loci ſind von Strigel, gründlicher und lehrreicher von Chemnitz **) commentirt; auch Hutter folgte ihnen in ſeinem ausführlicheren Werke über die Dogmatik, indem er ſie nach den Grundſätzen des Concordienbuches zu berichtigen ſuchte, durch ſeine Kritik aber beytrug, ſie um ihr bisheriges Anſehn und außer Umlauf zu bringen, wogegen ſein auf höhern Antrag verfaßtes, durch zweckmäßige Ordnung und be-

bulentis temporibus interdum aliqua explicatione opus esse, addidi interdum aliquas descriptiones aut partitiones; haec cum postea circumferrentur in manibus multorum, recognoscenda et augenda fuerunt; etc.

*) Z. B. J. H. May, in den Prolegom. zu ſeiner Lutheri theologia pura et sincera, (einer nützlichen Chreſtomathie aus Luthers Schriften über alle Theile der Dogmatik;) und Arnold, in der Kirchen- und Ketzerhiſtorie, Th. 2. B. 16. Cap. 9. §. 4 u. f.

**) Mit deſſen Locis ſein claſſiſches Examen concilii Tridentini zu verbinden iſt.

stimmten Ausdruck wirklich ausgezeichnetes Compendium von nun an viel gebraucht und von mehreren Theologen erklärt und erläutert ward *). Inzwischen hatten auch Andere angefangen, die Glaubenslehre unserer Kirche nach eigenem Plane zu bearbeiten; gerade hundert Jahre nach der ersten Erscheinung von Melanchthons Locis beendigte Joh. Gerhard das reichhaltigste Werk, welches wir über dieselbe besitzen, und in welchem man, wenn man die Zeit seiner Entstehung bedenkt, den gelehrten Fleiß des Urhebers eben so sehr bewundern, als sein gesundes Urtheil achten muß.

Was Melanchthon für die Lutherische, das leistete Calvin für die reformirte Kirche durch seine Institutio Christianae religionis, welche Zwingli's Commentar de vera et falsa religione bald verdunkelte, und durch die Schriften von Musculus und Aretius nicht erreicht wurde. Auch dieses Buch war aber bey seinem ersten Erscheinen, 1536, bey Weitem noch nicht, was es später geworden ist; vollendet ist es erst in der Ausgabe von 1559. Mehr aus einem Guß, wie Melanchthons Loci, die reife Frucht eines tief religiösen und ächt wissenschaftlichen Geistes, mit großer Klarheit, Kraft und Schönheit der Darstellung geschrieben, einfach in der Anlage, reich und gründlich in der Ausführung, verdient es neben jenen auch in unserer Kirche als eins der vorzüglichsten Werke auf dem Gebiete der dogmatischen Literatur überhaupt studirt zu werden.

§. 16.

In den ältern Bearbeitungen der protestantischen Dogmatik ward die Christliche Moral zugleich mit abgehandelt; mit der Lehre vom Gesetz verband man, in Form einer Erklärung des Decalogus, die Christliche Pflichtenlehre, und mit dem Artikel von der Heiligung und dem neuen Gehorsam die Grundsätze einer Christlichen Tugendlehre; Einzelnes fand auch sonst, zum Theil in eignen locis, (z. B. de cruce,) seinen Platz. Ca-

*) Am besten von *Gudisius*, (Jen. 1648.)

lixtus schied die Reflexion über den Christlichen Glauben von der über das Christliche Thun, unstreitig zum Vortheil ihrer wissenschaftlichen Darstellung. Denn wie die Moral bisher weder mit der nöthigen Vollständigkeit, noch aus den angemessensten Gesichtspuncten hatte behandelt werden können, so ward die Dogmatik durch den heterogenen Stoff, den sie in sich aufnehmen mußte, gestört, von ihrem eigentlichen Gegenstande abgelenkt, in dem natürlichen Gange ihrer Betrachtungen unterbrochen. Aber gleich als wenn sie nun auch jeder Rücksicht auf das Christliche Leben und auf eine den ganzen Menschen in Anspruch nehmende Frömmigkeit entbunden wäre, fing sie gleichzeitig an, sich immer mehr dem übertriebensten logischen Formalismus zu ergeben, so daß eine Dogmatik aus der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in dieser Hinsicht keiner scholastischen Summe etwas nachgiebt. Zum Theil hing dieß mit der polemischen Richtung zusammen, welche die Theologie, nothgedrungen oder in mißverstandenem Eifer für die Reinheit der Lehre, nahm; um sich der Gegner, besonders der katholischen und unter ihnen der Jesuiten, zu erwehren, mußte man sich derselben Waffen bedienen, die sie gebrauchten; um sich von Denen zu scheiden, die, wie einige Calviniſch Gesinnte, die Verschiedenheit der Ansichten hinter gleichlautenden Formeln zu verdecken suchten, mußte man die Begriffe durch immer feinere Distinctionen schärfer bestimmen, und den Gegensatz bis zu den entlegensten Consequenzen verfolgen. Zum Theil sprach sich auch der Trieb nach wissenschaftlicher Vervollkommnung der Dogmatik durch Erschöpfung ihres Stoffs und strengere methodische Behandlung auf diese Weise aus, und konnte sich kaum anders aussprechen, so lange noch die alte Logik und Metaphysik in den Schulen galt. Aber freylich war, was man Methode nannte, im Einzelnen nur die oft geistlose Durchführung eines gewissen logischen Schemas und der darauf beruhenden Terminologie; man fragte z. B. bey jedem Artikel nach den verschiedenen causis, principalibus und minus principalibus, instrumentalibus, efficientibus, materialibus, formalibus, finalibus, u. s. w. (die Causal-

methode,) oder ſtellte eine Definition an die Spitze, die dann nach ihren einzelnen Beſtandtheilen erläutert und weiter zergliedert ward, oder zu Eintheilungen und dadurch zu neuen Definitionen führte, bis man Alles gehörig erſchöpft zu haben glaubte, (die definitive Methode;) ſo dehnte ſich der Lehrſtoff aus, und wurde jeder Artikel in zahlreiche Theſen und Antitheſen, Distinctionen, Quäſtionen, Objectionen u. ſ. w. geſpalten. In der Anordnung des Ganzen gab man jetzt der analytiſchen Methode den Vorzug vor der ſynthetiſchen, indem man nicht von den Urſachen zu den Wirkungen fortſchritt, ſondern vom Ziele ausging und dann nach den Mitteln forſchte; man betrachtete nämlich als finem theologiae obiectivum Gott, trinum in uno, als finem formalem die ewige Seligkeit, wovon demnach zuerſt gehandelt ward; dann ging man zum subiectum theologiae, dem Menſchen, und zwar dem gefallenen Menſchen, über; darauf folgten die media, wodurch er zu dem bezeichneten Ziele, der Seligkeit und Vereinigung mit Gott, gelangen ſollte, wo denn zuerſt der göttliche Rathſchluß zur Beſeligung der Menſchen, dann die Ausführung desſelben durch Chriſtus und das Erlöſungswerk überhaupt in Betracht gezogen ward; eine Anordnung, bey der allerdings nicht nur die Einheit des Syſtems und der nothwendige Zuſammenhang ſeiner Theile klarer hervortritt, ſondern in der auch, vermöge ihrer durchgängigen Beziehung auf jene Sehnſucht der Vereinigung mit Gott, welche den Grundton der religiöſen Gemüthsſtimmung ausmacht, das fromme Gefühl eine gewiſſe Befriedigung findet. Dannhauer verband damit noch die ſymboliſch-allegoriſche Darſtellung des Menſchen unter dem Bilde eines Wanderers, und des Lebens als eines Weges, auf welchem die Schrift das Licht, die Kirche der Leuchter, Gott das Ziel iſt, und der ihn endlich durch die Auferſtehung zu ſeiner wahren Heimath führt, (die Phänomenenmethode). — Wenn man die Dogmatik dieſer Periode näher kennen lernen will, ſo verdient von größern Werken Quenſtedts Theologia didactico-polemica, von den Compendien das Baierſche ausgezeichnet zu werden; man wird

einen achtungswerthen Fleiß, Scharfsinn, Ordnung, Präcision nicht vermissen, und bey näherem Studium verschwindet viel von dem Abschreckenden des ersten Anblicks; aber es fehlt an unbefangener Schriftauslegung, an philosophischer Tiefe, an religiöser Wärme; die Dogmatik ist ein Kunststück des logischen Verstandes.

Derselbe Scholasticismus riß auch, der Mißbilligung der Dordrechter Synode*) ungeachtet, in der reformirten Kirche ein, und stieg in den vor lauter corollariis, quodlibetis, paradoxis, probabilibus, disquisibilibus u. s. w. kaum lesbaren Schriften des Gisbert Voet auf den höchsten Grad. Doch suchte hier Cocceius die Theologie auf einen andern, der Bibel, wie er glaubte, in Gedanken und Sprache näher bleibenden Weg zu lenken. Er legte seiner Dogmatik wie seiner Exegese die Idee eines doppelten Bundes zwischen Gott und Menschen zum Grunde; der erste, der Bund der Natur und der Werke, war der mit Adam im Stande der Unschuld geschlossene; der zweyte, der Bund der Gnade und des Glaubens, trat nach dem Falle ein, und wird nach seiner dreyfachen Verwaltung, vor dem Gesetze, unter dem Gesetze und unter dem Evangelium erörtert. Es entstand eine Schule von Cocceianern, welche die Glaubenslehre nach dieser Ansicht bearbeitete**), und wenigstens dem Scholasticismus kräftig entgegenwirkte, wenn Andere auch eine andere Behandlungsart vorzogen, wie Leydecker, der von dem verschiedenen Antheile der drey Personen der Gottheit an der Führung des Menschen zum ewigen Heile ausging, oder

*) S. Bayle, Dict. hist. et crit. s. v. Makowski, not. G.

**) Wie sich die Niederländischen Universitäten zwischen Cocceianern und Voetianern theilten, bemerkt Bayle, Lettres, 145. In unserer Kirche fand die Bundestheologie nur wenige Freunde, was auch natürlich wäre, wenn sie mit der eigenthümlichen Richtung der Kirchenreformation bey den Reformirten so genau zusammenhinge, wie v. Coelln, (in seiner geistreichen Schrift über Glaubensreinigung und Glaubensreinigung, Leipz. 1824,) zu zeigen sucht; doch finde ich in Calvins Institutio zu wenig Grund für diese Ansicht; eher könnte man bey Hyperius die Keime der Cocceianischen oeconomia foederum wahrzunehmen glauben.

Hulsius, der den Blick des Betrachtenden auf Gott richtete, wie er, gleichsam heraustretend aus dem Abgrunde der Ewigkeit, den Plan seiner Offenbarung in der Schöpfung entwirft, diesen in seinen Werken zur Ausführung bringt, und endlich den göttlichen Sabbath feiert. Mit der von diesen Männern eingeleiteten Umformung der Glaubenslehre traf in Holland die Cartesische Umformung der Philosophie zusammen, und untergrub von einer andern Seite her das Ansehn der Scholastik. Zugleich nöthigten die Arminianer und Socinianer, jene, indem sie eine einfachere, mehr biblische Dogmatik aufstellten, diese, indem sie den kirchlichen Lehrbegriff mit Gründen der Vernunft und Schrift bestritten, die andern Parteyen, den biblischen Grund ihrer Lehren genauer zu prüfen, und sie überzeugender zu rechtfertigen; der irenische Sinn, den besonders die ersten nährten, (es war eine Hauptabsicht des Episcopius in seinen Institutionen, die geringe Erheblichkeit der dogmatischen Differenzen in's Licht zu setzen,) gewann immer mehr Eingang, wenn nicht gerade bey den Theologen, doch bey andern Männern von Ansehn und Gelehrsamkeit; besonders aber trug das gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts erwachende literarische Leben, wie man es aus den Briefsammlungen einiger der berühmtesten Männer jener Zeit, (z. B. eines Bayle und Leibnitz,) kennen lernen kann, verbunden mit der zunehmenden Geschmacksbildung und dem freyeren historischen und Bibelstudium bey, um über den wahren Werth der bisher überschätzten dialektischen und polemischen Bestrebungen zur Besinnung zu führen.

§. 17.

In unserer Kirche war es indeß das Interesse für praktisches Christenthum und wahre Frömmigkeit, was zuerst Spener und seine Freunde veranlaßte, von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der scholastischen Methode abzulenken, und die Forderung geltend zu machen, daß die Dogmatik sich nicht bloß in Ansehung ihrer Grundsätze, sondern auch in Ansehung ihrer

Sprache mehr an die Schrift anschließen müsse. Dieß konnte freylich leicht weiter ausgedehnt werden, als es mit dem Gedeihen der wissenschaftlichen Dogmatik vereinbar ist; diente aber, den Werken der Theologen, die, indem sie die Wahrheit der Ausstellungen und Anforderungen der Pietisten erkannten, doch zugleich Gelehrsamkeit und Gründlichkeit festzuhalten wußten, diejenige Temperatur zu geben, die der Glaubenslehre am angemessensten und wohlthätigsten seyn dürfte. So entstanden am Anfange des vorigen Jahrhunderts Arbeiten, die sich auf eine würdige Weise an Melanchthons und Chemnitzens locos anschließen, und den Gewinn der Zwischenperiode ohne ihre abschreckende Darstellungsweise darbieten. Namentlich gebührt den Institutionibus theologiae dogmaticae des Buddeus für immer eine Hauptquelle unter den Hülfsmitteln eines gründlichen Studiums der Glaubenslehre *).

Was man jedoch an Buddeus und andern geistesverwandten Theologen vermissen möchte, das ist diejenige philosophische Bildung, die nicht durch historische Bekanntschaft mit allerley Meinungen der Philosophen und durch einen darauf gebauten Eclecticismus, sondern nur dadurch gewonnen wird, daß man sich irgend eine speculative Ansichtsweise ganz zu eigen macht. Die Wolfische Philosophie schien diesem Mangel abhelfen zu können; nur fehlte es ihr selbst zu sehr an speculativem Gehalte.

Der nächste Einfluß, den diese Philosophie auf die Bearbeitung der Dogmatik äußerte, war die Anwendung ihrer demonstrativen Methode, der Versuch, die Lehrsätze der Dogmatik nicht bloß unmittelbar aus der Schrift, sondern auch aus einander, und zuletzt aus den zum Grunde gelegten Definitionen und Axiomen syllogistisch abzuleiten. Der Erste, der sie auf diese Weise behandelte, war Carpov, und es läßt sich nicht

*) In desselben gelehrten und gründlichen Theologen Isagoge ad theologiam universam, (Lips. 1727.) lib. II. cap. I. §. 13—15 findet der Anfänger eine recht gute literarische Uebersicht der Bearbeitungen der Dogmatik von Melanchthon bis auf seine Zeit.

leugnen, daß der logische Zusammenhang der Glaubenswahrheiten dadurch mehr in's Licht gesetzt, die wissenschaftliche Präcision des Ausdrucks erhöht, auch manche Lehren durch Anwendung Leibnitz-Wolfischer Principien glücklich erläutert wurden. Baumgartens Glaubenslehre*) stellt Wolfs Verfahren nicht so rein dar; sie sucht ihren Vorzug weniger in der Demonstration, als in einer scharfen Analyse und in einer strengen tabellarischen Ordnung. Die introductio von Reusch hat viel Eigenthümliches**), und macht von Leibnitzischen Ideen am meisten auch einen materialen Gebrauch. Man kann nicht umhin, den wissenschaftlichen Sinn, wovon die Bestrebungen dieser Männer ausgingen, anzuerkennen und den dabey bewiesenen Fleiß und Scharfsinn zu achten; aber der wahren Bestimmung der Dogmatik kam man dadurch im Ganzen nicht näher, vielmehr wurde man in der Ansicht von der völligen Gleichartigkeit der dogmatischen und der philosophischen Erkenntniß bestärkt; die Glaubenslehre erschien nach wie vor als ein Werk allein des logischen Verstandes, der die Lehrsätze der rationalen Theologie mit den Ergebnissen der dabey doch immer noch vernachlässigten exegetischen Forschung zu einem Systeme verarbeiten sollte, wofür die Geometrie das Muster gab; von der frühern Methode, die Dogmen überall nach einem gewissen Schema der Topik abzuhandeln, wobey bald wesentliche Seiten übergangen, bald unnütze Subtilitäten und leere Worte hervorgerufen wurden, kam man zurück, aber nur, um sich durch eine andere Art des logischen Formalismus zu zerstreuen, der für eine gründliche Einsicht, wie für die praktische Anwendung, fast eben so unfruchtbar war.

*) Mit der seine ebenfalls von Semler herausgegebene Untersuchung theologischer Streitigkeiten, (3 Bände, Halle 1762—64. 4.) zu verbinden ist, lehrreich besonders durch die angehängten Auszüge aus den Werken bestrittener Parteyen und Schriftsteller.

**) Wozu auch Das gehört, daß er, von dem religiösen Bedürfnisse des Menschen ausgehend, eigentlich eine comparative Darstellung der Christlichen, Jüdischen und Muhamedanischen Glaubenslehre nach ihrem Verhältniß zu jenem Bedürfnisse geben wollte, und nur auf äußere Veranlassung bey der ersten ausführlicher ward.

Auch in der reformirten Kirche stellte Wyttenbach die Glaubenslehre nach Wolfischer Methode dar, nachdem van Til, um die scholastische Vermengung von Philosophie und Dogmatik zu verhindern, die natürliche Theologie von der geoffenbarten getrennt und beyde abgesondert vorgetragen hatte. Besser hatte jedoch Heidegger gezeigt, wie ohne Scholastik eine gründliche Abhandlung der Dogmen möglich sey; sein Corpus theologiae gehört zu den vorzüglichsten Werken der dogmatischen Literatur, obwohl er manches Fremdartige darin aufgenommen hat, (nicht nur die Moral, sondern auch Vieles aus der Geschichte und den biblischen Antiquitäten,) was den Zusammenhang stört. Unter den Lehrbüchern kleinern Umfangs hat Pictets Christliche Theologie verdienten Beyfall gefunden.

Auf die Bearbeitung der Dogmatik unter den Katholiken nimmt unser Lehrbuch keine Rücksicht, weil sie, indem sie von ganz andern Principien ausging, und im Ganzen der alten scholastischen Theologie, besonders dem Thomas von Aquino treu blieb, mit den dogmatischen Bestrebungen unserer Kirche in zu geringer Berührung stand. Wenigstens war diese hauptsächlich nur polemischer Art, weßhalb es für den Anfang des Studiums genügen kann, wenn man sich, nächst den Quellen der katholischen Kirchenlehre*) und einer oder der anderen freyeren und einfacheren Darstellung derselben**), vorzüglich nur an ihre polemischen Schriftsteller hält. Unter diesen verdienen Bellarmin***) und Bossuet****) ausgezeichnet zu werden, von de-

*) Den Canonibus et decretis concilii Tridentini, und dem Catechismus Romanus, (der mehr als ein Katechismus und klar und schön geschrieben ist.)

**) z. B. *P. Canisii* opus catechisticum, (ed. 3. Colon. 1586.) oder *Natalis Alexandri* theologia dogmatica et moralis, (Paris. 1693.)

***) De controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos (Ingolst. 1685.), ein Werk, aus welchem man die eigentlichen Streitpuncte, die Lehre der andern Partey und ihre Art sie zu begründen besser, als aus irgend einem andern, kennen lernen kann.

****) Exposition de la doctrine de l'église catholique, 1671, (womit zu vergleichen: Spanhemii specimen stricturar. ad libellum episcopi Condomiensis. Opp. T. 3. p. 1015.)

nen jener die Andersdenkenden mit allem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu bekämpfen, dieser sie durch eine geschmeidige und mildernde Darstellung zu gewinnen sucht. Doch darf unter den katholischen Dogmatikern Dionysius Petavius nicht unerwähnt bleiben, dessen leider unvollendetes Opus de theologicis dogmatibus*) durch seine reichhaltigen dogmenhistorischen Sammlungen dem Fortschritte der Erkenntniß auch in unserer Kirche sehr förderlich gewesen ist und noch immer seyn kann.

Dritte Periode.

Von Semler bis auf unsre Zeit.

§. 18.

In der Spenerschen Schule, wie in derjenigen, die sich der Wolfischen Philosophie anschloß, war es noch immer der streng symbolische Lehrbegriff, wobey man treu beharrte, indem man ihn nur von spätern Auswüchsen zu reinigen, oder auf eine neue Weise zu begründen suchte. Mit Semler beginnt die Zeit der Umgestaltung, ausgehend von einer veränderten Denkart, die theils Gleichgültigkeit, theils Abneigung gegen manche kirchlichen Lehren, und daher auch gegen die früheren Bemühungen, sie scharf auszusprechen, zu behaupten und zu entwickeln erzeugte, sich aber meistens als Resultat einer freyeren Schriftauslegung und gründlicheren Geschichtsforschung darstellte. Letzteres bestimmte den wissenschaftlichen Charakter der neuen Dogmatik; derselbe war mehr exegetisch und historisch, als dialektisch, mehr kritisch, als eigentlich dogmatisch. Die scholastische Form mit ihrem Apparate verschwand, der Vortrag wurde fast populär; dagegen vermehrten und erweiterten sich die exegetischen Untersuchungen und die dogmen-historischen Mittheilungen, unter de-

*) Par. 1644—50; neue Ausgabe von Clericus: Antwerp. 1700. 6 T. Fol.

nen allmählig auch die Kirchenlehre ihren Platz erhielt. Deſſen, was poſitiv als Lehre aufgeſtellt wurde, ward immer weniger, eine directe Entwickelung ſelbſt der allgemeinen Religionswahrheiten nach Art der älteren Theologen immer ſeltener, und wenn ſich nicht ſo viel Stoff vorgefunden hätte, deſſen Anführung und Beurtheilung der Glaubenslehre einen gewiſſen Umfang gab: ſo hätte die wiſſenſchaftliche Darſtellung der zum Grunde liegenden dogmatiſchen Ueberzeugung oft dürftig genug ausfallen müſſen. Die eigene Productivität ſchien der Dogmatik auszugehn, ſtand wenigſtens in keinem rechten Verhältniſſe zu der kritiſchen Gelehrſamkeit; mit großem Aufwande reinigte man den Bauplatz von den Trümmern der eingeſtürzten Paläſte, und legte tiefe Schachten an, um beſſeres Material zu Tage zu fördern; gleich aber, als wäre damit die Kraft erſchöpft, überließ man es Jedem ſelbſt, ſich ein wohnliches Häuschen zuſammenzuzimmern, wenn er den Boden noch ſicher und den Bauſtoff noch tauglich dazu fand*), oder übernahm man die Mühe für ihn, ſo war es ein einſtweiliger Nothbau, der zu ſeiner Zeit wieder in Schutt gelegt ward. Die Kantiſche Reſtauration der Philoſophie ließ eine neue Anregung des ſyſtematiſchen Geiſtes auch in der Dogmatik hoffen; ſo lange ſie aber genöthigt iſt, ſich einer der Hauptſache nach bloß hiſtoriſchen und kritiſchen Methode zu bedienen, ſo lange man ſich entweder zu unſicher fühlt, um das Geſchäft der dogmatiſchen Reflexion auf eigne Hand zu betreiben, oder es nicht kann, ohne ſich in das Gebiet der Philoſophie zu verlieren: ſo lange haben wir noch keine wahre eigenthümliche Dogmatik. Geſchichtsforſchung und Kritik ſind ein Paar ſehr weſentliche Bedingungen ihres Fortſchritts; Beſtrebungen aber, die ſich allein darauf beſchränken, ſcheinen, (da von der Furcht, die früher Manchen abhielt, rein mit der Sprache herauszugehen, jetzt ſchwerlich mehr die Rede ſeyn kann,) ein gewiſſes Unvermögen zu verrathen, welches, ſtatt ſelbſt her-

*) So namentlich Semler in ſeiner an dogmen-hiſtoriſchen Notizen reichen Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam. Hal. 1774.

vorzubringen, sich begnügen muß, was eine andre Zeit hervorgebracht hat, nicht etwa in wahres geistiges Eigenthum zu verwandeln und gleichsam neu aus sich zu reproduciren, sondern bloß historisch treu zu referiren und kritisch zu zersetzen; sie führen zu keinem befriedigenden Resultate, weil Alles, was auf diesem Wege gewonnen wird, d. h. nach der großen kritischen Sichtung übrig bleibt, der Befürchtung Raum läßt, daß nur ein größerer Scheidekünstler zu kommen braucht, um es ebenfalls in Dunst verrauchen zu lassen; sie haben kein festes Fundament, denn jede nicht bloß formale Kritik ist leer, wenn der Standpunct, von welchem sie ausgeht, die Ansicht, die ihr zum Grunde liegt, nicht auch für sich gehörig entwickelt und begründet werden kann. Letzteres trifft Diejenigen freylich nicht, die, wie z. B. Tieftrunk*), die Principien eines bestimmten philosophischen Systems zum Grunde legen, welches sich auf seinem Gebiete hinlängliche Geltung erworben hat, um das Unternehmen, von ihm aus auch die einzelnen historischen und positiven Wissenschaften zu bearbeiten, zu rechtfertigen; diese möchte man nur fragen, ob und wie es für sie noch eine Dogmatik als besondere Wissenschaft geben kann**)? Es sind aber nur wenige Theologen, die so entschieden Partie ergriffen, oder die ihre Religionsphilosophie, die doch das allein Positive in ihrer Glaubenslehre ist, so weit begründet haben, daß man nicht aus dem philosophischen Gesichtspuncte eben so sehr das Zu wenig, als aus dem theologischen das Zu viel in der Anwendung speculativer Lehrsätze und eines nicht dogmatischen, sondern philosophischen Verfahrens zu bedauern hätte. Es giebt eine weder philosophisch-kritische, noch historisch-kritische, sondern eine der Dogmatik eigenthümliche Methode, einen gewissen theologischen Ton in der Behandlung der Glaubenslehren, welchen die Urheber älterer Meisterwerke, ein Melanchthon in seiner Apologie

*) Dessen Religion der Mündigen (Berl. 1800. 2 Bände,) wohl noch immer die gründlichste Darstellung der Religionslehre nach Kantischen Grundsätzen seyn dürfte.

**) Vergl., was oben, S. 73—75, bemerkt ist.

der Augsburgiſchen Confeſſion, ein Chemnitz in ſeiner Prüfung der Tridentiniſchen Beſchlüſſe, ein Calvin in ſeinen Schriften gegen Weſtphal, ſelbſt ein Bellarmin in ſeinen Controverſen durchweg zu behaupten wußten, wogegen das unſichere, bald gelehrt zerſtreute, bald philoſophiſch abſchweifende Weſen unſerer Behandlungsart auffallend abſticht; es wird darauf ankommen, ob wir uns Das, was Jene gleichſam mit richtigem Inſtincte getroffen haben, mit klarem Bewußtſeyn werden aneignen können. Dieß wird geſchehen, wenn man erſt allgemeiner wieder von dem unmittelbaren Leben im Chriſtenthume und von einem Glauben ausgeht, der eine andere Wurzel hat, als die Philoſophie, oder die Geſchichte. Schon ſind nicht Wenige, die hierin den Ausgang aus dem Labyrinthe ahnen, worin wir uns ſo lange herumgetrieben haben; mit edler Selbſtverleugnung haben Manche hierher gelenkt, die früher das Heil der Religion und Theologie auf einem ganz andern Wege ſuchten; und irren wir nicht, ſo iſt das Werk erſchienen, welches künftig als dasjenige bezeichnet werden wird, womit eine neue Periode für die Dogmatik begonnen hat, zu der ſich diejenige, an deren Schluſſe wir jetzt ſtehn, als Uebergangsperiode verhält *).

Von den theologiſchen Schriften, welche die verſchiedenen Puncte der durchlaufenen Bahn bezeichnen, und die noch neben einander beſtehenden zum Theil entgegengeſetzten Richtungen unſerer Dogmatik repräſentiren, können wir im Einzelnen nicht ausführlich reden, ohne die Gränzen dieſer Einleitung zu überſchreiten; es möge alſo genug ſeyn, theils einige Bemerkungen über ihre Claſſification zu machen, theils einige von ihnen hervorzuheben, die hinreichen dürften, den Schüler der Dogmatik mit ihrem gegenwärtigen Zuſtande bekannt zu machen, womit natürlich dem innern Werthe der übrigen nichts entzogen werden ſoll.

Das Lehrbuch claſſificirt die neuern Dogmatiker ſo, daß es

*) Der Chriſtliche Glaube, nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt von Dr. Fr. Schleiermacher; 2 Bände. Berlin, 1821 und 22; zweyte Auflage 1830 u. 31.

erſtlich diejenigen, die an der Umwandlung der Wiſſenſchaft arbeiteten, von denen unterſcheidet, die an dem alten Lehrbegriffe feſthielten, oder zu ihm zurücklenkten; dann aber unter den erſten wieder diejenigen, die mehr negativ und ohne Anwendung eines beſtimmten philoſophiſchen Syſtems, von denen, die mehr poſitiv verfuhren, indem ſie ſich an ein beſtimmtes Syſtem anſchloſſen. Dieſe Claſſification trifft mehr die Richtung, als die Reſultate; daher ſtehen ſich die Anſichten der Männer, die hier unter verſchiedene Claſſen gebracht werden, zum Theil näher, als bey denen, die unter dieſelbe Rubrik geordnet ſind; ſo haben ſich z. B. Heilmann und Zachariä von dem kirchlichen Lehrbegriffe eben nicht weiter entfernt, als Michaelis, und die Art, wie Daub von der Philoſophie Gebrauch macht, iſt ſehr verſchieden von der bey Ammon oder Stäudlin.

Sieht man auf die theologiſche Grundanſicht, die ſich in den Bearbeitungen der Dogmatik ausſpricht, ſo finden Einige die Wahrheit, der ſie anhängen und die ſie in's Licht zu ſetzen ſuchen, in dem kirchlich-ſymboliſchen Syſteme, welches ſie daher, wenn auch mit einigen Modificationen und Milderungen, feſthalten, (ſymboliſche Theologen, wie Seiler, Storr, Marheineke;) Andere in einem aus der Bibel gezogenen Lehrbegriffe, der in manchen nicht unweſentlichen materialen Beſtimmungen von jenem abweicht, aber auf demſelben formalen Principe, der Anerkennung der Schrift als Urkunde einer übernatürlichen Offenbarung, beruht, (Schrifttheologen, wie Döderlein, Schott;) Andere in einer gewiſſen philoſophiſchen Religionslehre, (Vernunfttheologen, wie Steinbart, Henke, Wegſcheider;) welche letztere nun weiter, theils nach den philoſophiſchen Schulen unterſchieden werden können, denen ſie, ſey es mit ſtrenger Conſequenz, oder mit einem gewiſſen eklektiſchen Synkretismus anhängen, theils nach der Art wie ſie ſich das Verhältniß der allgemeinen Religionswahrheiten zu dem Poſitiven der Bibel- und Kirchenlehre denken, ob ſie z. B. die aus der Vernunft nicht erweislichen Lehren und Vorſtellungen der Schrift bloß für Vehikel der Mittheilung, Darſtellung und Einkleidung,

und daher die darauf fortbauenden dogmatiſchen Beſtimmungen der Kirche größtentheils für Mißverſtändniſſe und Irrthümer halten, wovon die Wahrheit immer mehr zu reinigen ſey, (was, mehr oder weniger deutlich ausgeſprochen, die Meinung der meiſten bisherigen Vernunfttheologen iſt;) oder ob ſie eine nothwendige Symbolik der religiöſen Ideen, eine Art von religiöſer Sprache darin erblicken, die beybehalten, ja cultivirt, aber jenen gemäß gedeutet werden muß, (eine Anſicht, die vornehmlich von dem Verfaſſer unſers Lehrbuchs wiſſenſchaftlich durchgeführt*) und wohl die einzige iſt, die mit dem hiſtoriſchen Sinne der neuern Zeit und der wiedererwachten Achtung gegen die Geſchichte beſtehen kann, weßhalb ſie wahrſcheinlich immer mehr die herrſchende Form der Vernunfttheologie werden wird**).

Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſe verſchiedenen Claſſen in einander übergehen***), und wir wünſchen nichts

*) Vergl. desſelben Religion und Theologie, S. 228 u. f. (der zweyten Aufl.) Uebrigens ſind ſeit Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts (1780) manche Verſuche gemacht worden, um das Verhältniß des Natürlichen und Poſitiven im Sinne der Vernunfttheologie zu beſtimmen, (namentlich auch in mehreren Schriften, die den Gegenſatz des Rationalismus und Supernaturalismus vermitteln wollen, wie Kählers Supernat. u. Rat. in ihrem gemeinſchaftlichen Urſprunge ꝛc.; Lpz. 1818. Kleins Grundlinien des Religioſismus. Lpz. 1819.;) aber ohne auf die Behandlungsart der Dogmatik einen ſo durchgängigen Einfluß zu gewinnen, daß ſie hier in Betracht kommen könnten.

**) Zum Grunde liegt bey dieſer Claſſification, (in Uebereinſtimmung mit Dem, was S. 39 u. f., beſonders S. 55. u. f. bemerkt worden,) das verſchiedene Verhältniß zum Kirchenglauben, wobey wir jedoch ſtatt der ſo oft gemißbrauchten Bezeichnungen: Orthodoxe und Neologen, Rationaliſten und Supernaturaliſten, lieber andere wählten, die allerdings einen andern Sinn haben würden, wenn man bloß auf die Methode ſähe, oder auf Das, wovon Jemand ausgeht; denn freylich lehrt die Erfahrung, daß auf dem Wege der Schriftauslegung, ja ſelbſt der Speculation, der Eine zum kirchlichen Lehrbegriffe gelangt, (wie Storr, Marheineke,) der Andere zu einer gewiſſen Vernunfttheologie, (z. B. Eckermann.)

***) So könnte z. B. Morus zur erſten und zur zweyten Claſſe gerechnet werden, Marheineke zur erſten und dritten; als Das, was über den kirchlichen Charakter einer Dogmatik entſcheidet, dürfte indeß die Lehre von

mehr, als daß sie ganz in einander aufgehen, daß die Zeit bald kommen möge, wo es keine der Schrifttheologie entgegengesetzte Vernunfttheologie, keine der symbolischen entgegengesetzte Schrifttheologie giebt, sondern wo Jeder, wie er ja dem kirchlichen Lehrbegriffe verständiger Weise nicht anhängen kann, wenn er ihn nicht für biblisch und vernünftig hält, symbolischer, Schrift- und Vernunfttheologe zugleich seyn wird*). Darauf ist denn auch wirklich das Bestreben vieler unserer ersten Dogmatiker gerichtet, so verschieden auch die Wege sind, auf welchen z. B. ein Ammon, ein Daub, ein Bretschneider dahin zu gelangen suchen.

Wer sich nur durch eignes Studium einiger der Hauptwerke in vertrautere Bekanntschaft mit der neuern Dogmatik setzen will, den verweisen wir, was die Schriftauslegung betrifft, auf Zacharias biblische Theologie und Eckermanns Handbuch der Glaubenslehre; jene giebt eine ausführliche, von der alten Einseitigkeit und Befangenheit freye, den Fortschritten der Auslegungskunst angemessene Erklärung der biblischen Beweisstellen im Geiste des kirchlichen Lehrbegriffs; dieses sucht durch Unterscheidung nicht bloß der biblischen Vorstellungen von späteren, sondern auch der wesentlichen Religionslehren von den damit

der Sünde und die damit zusammenhängende von der Rechtfertigung anzusehen seyn.

*) Daher deuten auch die gewählten Benennungen keinen eigentlichen Gegensatz an, obwohl man dieß bisweilen, wie mich dünkt, mit Unrecht, fordert. Denn warum sollten z. B. die Bezeichnungen der beyden theologischen Parteyen, die man Rationalisten und Supernaturalisten zu nennen pflegt, einander gerade auch etymologisch entgegengesetzt seyn? Ist es nicht zweckmäßiger, daß sie eben Das ausdrücken, worauf jede Partey das meiste Gewicht legt, die eine die Beziehung auf die Vernunft, die andere auf den Begriff des Uebernatürlichen, gerade wie auch die so passenden Benennungen der Evangelischen und der Katholiken jene die Beziehung auf das Evangelium, diese auf die allgemeine Kirche, womit übereinzustimmen jede Partey für das Wichtigste hält? Kann und soll Beydes verbunden werden, desto besser, so führt ja selbst der Name auf den Weg der Versöhnung! Nach derselben Analogie wünsche ich auch die oben gebrauchten Bezeichnungen beurtheilt.

verbundenen Zeitbegriffen die Offenbarung auf Das zurückzuführen, was nach der Ansicht des Verfassers der unparteyisch prüfenden Vernunft als wahr und annehmungswürdig erwiesen werden kann. Nicht sowohl durch Auslegung einzelner Stellen, (obwohl auch darüber viele nicht unerhebliche Winke gegeben werden,) als durch eine scharfsinnige, kunstreiche, von großer Bibelkenntniß unterstützte Verbindung derselben weiß Storr den kirchlichen Lehrbegriff aus der Schrift zu entwickeln, man möchte sagen, zusammenzusetzen; wogegen Teller und Schott den Inhalt der Bibellehre unter eigenthümliche Uebersichten bringen, von denen sich die eine durch geistreiche, über viele Theile der Glaubenslehre Licht verbreitende Durchführung eines einfachen Grundgedankens, (der Parallele des ersten und zweyten Adams, Röm. V, 14 u. f. 1 Cor. XV, 21, 47,) die andere durch besonnene exegetische Forschung, durch einen Christlich gläubigen Sinn und mildes, billiges Urtheil empfiehlt. Den kirchlichen Lehrbegriff sucht nach den Bedürfnissen der Anfänger Reinhard, ausführlicher und gründlicher Bretschneider in seinem Handbuche darzustellen; letzterer, indem er zuerst historisch die in den Bekenntnißschriften enthaltenen Lehrbestimmungen nebst den Modificationen derselben bey älteren und neueren Dogmatikern entwickelt, und dieselben dann theils nach der Vernunft, theils nach der Schrift prüft, wobey nicht nur die einzelnen Beweisstellen, wo es nöthig ist, erläutert, sondern auch die biblischen Vorstellungen im Zusammenhange berücksichtigt, endlich von der historischen Ausbildung der Dogmen eine Uebersicht gegeben wird, so daß dieses Werk ein vorzüglich brauchbares Hülfsmittel des dogmatischen Studiums darbietet. Aus Döderleins Institutio kann man den Zustand der Glaubenslehre bey den aufgeklärten und gemäßigten Theologen der kantischen Periode am beßten kennen lernen: sie enthält zugleich einen Schatz von gelehrten Bemerkungen über die Auslegung der Beweisstellen, über Dogmengeschichte und die verschiedenen theologischen Meinungen von allen Artikeln des Glaubens, in einer einfachen, klaren Sprache vorgetragen. Wegscheiders Lehr-

buch hat ſich durch eine gedrängte Darſtellung der Bibel- und Kirchenlehre mit kurzen Notizen über die geſchichtliche Entwickelung der Dogmen und einer Würdigung derſelben nach den herrſchenden Anſichten der theologiſchen Partey, welche die allgemeinſten Reſultate der Kantiſchen Religionsphiloſophie in ihre Ueberzeugung aufgenommen hat, Beyfall erworben. Dagegen haben Daubs und Marheinekes dogmatiſche Schriften früher die Anerkennung nicht gefunden, die ihnen doch ſchon dann gebührte, wenn man ſie auch nur als Verſuche betrachtete, die Glaubenslehre aus dem Geſichtspuncte einer andern, als der kritiſchen und der mit ihr verwandten philoſophiſchen Schulen zu bearbeiten, und wenn ſie kein Verdienſt hätten, als den beynah vergeſſenen ſpeculativen Gehalt einiger Grund-Dogmen in's Licht zu ſetzen, oder wenigſtens die Aufmerkſamkeit darauf hinzulenken; wer ſich aber weder bey einer bloß hiſtoriſchen Theologie, zumal derjenigen, die ihre Hauptſtärke in der Kenntniß fremder Meinungen und Irrthümer hat, noch bey einer Religionsphiloſophie befriedigen kann, die im Grunde nur von ſubjectiven Geſetzen der Verknüpfung unſerer Vorſtellungen weiß *), der wird wohl noch andere Gründe finden, um einem Streben Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, welches ſich der objectiven Realität der religiöſen Ideen zu verſichern und die Chriſtliche Wahrheit nicht als eine bloß äußerlich gegebene hinzunehmen, ſondern in ihrem ewigen Grunde zu erkennen und ſich als eine ſelbſt beſeſſene und gewußte anzueignen ſucht; geſetzt auch, er glaubte, daß es auf dem eingeſchlagenen Wege ſein Ziel nicht erreichen

*) Die Ideen bedeuten ja Kant nichts anders, als ſubjective Maximen, in der ſyſtematiſchen Verknüpfung der Erkenntniſſe nicht ſtill zu ſtehn, und daß ſie bey dieſer Anſicht nichts anders bedeuten können, muß Jedem noch klarer geworden ſeyn, ſeit Fries ſie auch auf die Einheit der Apperception zurückgeführt hat. Wer einmal begriffen hat, daß und wie ſie hieraus hervorgehen, und ihrem Inhalte zu Liebe ihren Urſprung nicht wieder vergißt, der kann in Wahrheit nichts in ihnen ſehen, als die in ihnen reflectirte Einheit des Erkenntnißvermögens, gleichwie der Naturforſcher im Regenbogen nichts ſehen kann, als die durch den Regen reflectirten Sonnenſtrahlen.

kann*). Uebrigens hat sich, seit Hegels speculatives System mehr Anhänger und Freunde gefunden hat, auch das Verhältniß der genannten Schriften zur Schätzung, wenigstens eines Theils des Publicums, geändert, obwohl nicht so sehr um ihres theologischen, als um der philosophischen Richtung willen, die sich in ihnen darstellt**).

Seit De Wettes Lehrbuch erschienen ist, sind von mehreren in demselben aufgeführten Werken verbesserte Auflagen herausgekommen***); auch haben wir in F. A. Kleins Darstellung des dogmatischen Systems der evangelisch-protestantischen Kirche, (Jena 1822,) ein für das historische Studium des kirchlichen Lehrbegriffs nützliches Hülfsbuch erhalten; lehrreicher sind jedoch, besonders was die exegetische Begründung der Dogmen im Geiste eines milden, doch festen, vorzüglich auf das Praktische gerichteten Bibelglaubens betrifft, G. Chr. Knapps Vorlesungen über die evangelische Glaubenslehre, (2 Theile,

*) Warum wir dieß bezweifeln müssen, erhellt aus dem S. 26. über Religionswissenschaft und S. 73 u. f., besonders S. 75 u. f. über das Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie Gesagten.

**) Beydes würde freylich zusammenfallen, wenn wirklich, wie Göschel in seinen Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, (Berlin 1829,) und andern Schriften, (namentlich: Hegel und seine Zeit, Berl. 1832,) hat zeigen wollen, eben die Hegelsche Philosophie die Aufgabe, den Christlichen Glauben zum speculativen Wissen zu erheben, und dadurch eine wahre, wissenschaftliche Theologie zu gründen, gelöst hätte, oder wenn die von Daub gegen andre Methoden, die Glaubenslehre abzuhandeln, in seiner Schrift: Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens, Heidelb. 1833, erhobene Beschuldigung gegründet wäre. Man vergleiche jedoch über Göschels Schriften die Rec. von Lic. J. Müller in den theol. Studien und Kritiken, 1833, IV.

***) Von Schotts Epitome die zweyte, (Lpz. 1822;) von Ständlins Lehrbuch die vierte, (Gött. 1822;) von Augustis System die zweyte, (Lpz. 1825;) von Bretschneiders Entwickelung der dogmat. Begriffe die dritte, (Lpz. 1825;) von Marheinekes Grundlehren die zweyte, (Berlin 1827;) von Bretschneiders Handbuch die dritte, (Lpz. 1828;) von Ammons Summa die vierte, (Lpz. 1830;) von Wegscheiders Institutiones die siebente, (Halle 1833.)

Halle 1827;) anregender durch philosophischen Geist, durch tieferes Eindringen in den innern Zusammenhang der Glaubenslehre und ihrer verschiedenen Systeme, durch freyes, ohne Rückhalt ausgesprochenes Urtheil über ihre geschichtlichen Grundlagen und Gestaltungen, K. Hases Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, (Stuttgard 1826, wovon desselben Verfassers Gnosis, Leipzig 1827—29, ein populärer Commentar ist;) während in A. Hahns Lehrbuch des Christlichen Glaubens, (Leipzig 1828,) das ächt evangelische Bestreben, frey von den Fesseln der kirchlichen Orthodoxie wie der gewöhnlichen Vorurtheile gegen dieselbe die reine Bibellehre nach unserm Zeitbedürfnisse darzustellen, den Gleichgesinnten erfreut, und der Reichthum literärischer Nachweisungen, womit es der gelehrte Verfasser ausgestattet hat, auch den Kenner der Wissenschaft nicht ohne Ausbeute läßt. In Tzschirners Vorlesungen über die Christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelisch-protestantischen Kirche, (nach seinem Tode von Hase herausgegeben, Leipzig 1829,) sind in allen Artikeln die Ansichten der beyden theologischen Hauptparteyen unserer Zeit, der supernaturalistischen und der rationalistischen, einfach und klar neben einander gestellt, wodurch für den Anfänger das Verständniß der Gegenwart und der in ihr herrschenden Gegensätze erleichtert, und das Bedürfniß einer Vermittelung, zwar nicht befriedigt, aber doch angeregt werden kann. In Cramers (ebenfalls nach seinem Tode von Näbe, Leipzig 1829, herausgegebenen) Vorlesungen über die Christliche Dogmatik findet man wenigstens im Einzelnen mancherley Andeutungen über die Lehren der Schrift in Verhältniß zur Kirchenlehre und zur Feststellung der eigenen dogmatischen Ueberzeugung, die zu weiterem Nachforschen und Nachdenken Anlaß geben. Hase hat in seinem Hutterus redivivus, (Leipzig 1829; zweyte Aufl. 1833;) den Studierenden ein, für ihr Bedürfniß vielleicht zu reiches, Repertorium älterer und neuerer Lehrmeinungen und Lehrbestimmungen dargeboten, in welchem aber zugleich auf ihre Bedeutung für den Geist und den religiösen Gehalt des kirchlichen Systemes hingewiesen, und

der kühne Verſuch gemacht iſt, mit Verleugnung der eignen Anſicht, auch über die neueſten Erſcheinungen aus dem Standpuncte des alt-Lutheriſchen, doch hinter der Zeit nicht zurückgebliebenen Theologen zu berichten und zu urtheilen. Endlich hat Nitzſch in ſeinem Syſtem der Chriſtlichen Lehre, (Bonn 1829, zweyte Aufl. 1831,) die Grundideen der Chriſtlichen Glaubens- in ihrer weſentlichen Verbindung mit denen der Chriſtlichen Sittenlehre zwar, ſeinem Plane nach, nur kurz, aber auf eine geiſtreiche und eigenthümliche Weiſe dargeſtellt, durchwebt mit exegetiſchen, hiſtoriſchen, philoſophiſchen Andeutungen, die nur bedauern laſſen, daß es nicht in ſeiner Abſicht lag, ſie weiter auszuführen. Die wichtigſte Bereicherung der dogmatiſchen Literatur bleibt aber unſtreitig die bereits angeführte Chriſtliche Glaubenslehre von Schleiermacher. Welche Bedeutung ich ihr beylege, brauche ich um ſo weniger zu wiederholen, da meine ganze Darſtellung es ausſpricht. Es wird dieſelbe aber auch allgemein in dem Grade mehr anerkannt werden, als man ihre Principien richtiger verſtehn, und ſich in der Schätzung ihres eigenthümlichen Verdienſtes nicht durch eine falſche Anſicht von ihrer Tendenz, oder durch Verwechſelung des Weſentlichen mit dem Unweſentlichen wird irre leiten laſſen *).

*) Das Hauptverdienſt dieſes Werkes finde ich nicht ſo ſehr in dem Geiſte und der Eigenthümlichkeit, in der Schärfe und Klarheit, womit alle Theile der Glaubenslehre in demſelben aufgefaßt und entwickelt ſind; (dieß wären Vorzüge, die zwar ihm ſelbſt für immer eine der erſten Stellen unter den Bearbeitungen der Dogmatik ſichern, die aber, weil ſie ſich am wenigſten auch Andern mittheilen laſſen, auf die Behandlung derſelben im Allgemeinen den Einfluß nicht üben könnten, den ich von ihm mit Zuverſicht erwarte:) als vielmehr darin, daß es die Dogmatik auf die Thatſachen des Chriſtlichen Bewußtſeyns als ihre Grundlage und ihren wahren Gegenſtand zurückgeführt, und dadurch ſowohl den Glauben ſelbſt gegen die Eingriffe einer ihre Gränze verkennenden Wiſſenſchaft geſichert, als auch der Glaubenslehre ihre Selbſtſtändigkeit wiedergegeben hat; denn dieſe erſcheint nun nicht als eine bloße Zuſammenſetzung von theils hiſtoriſchen, theils ſpeculativen Elementen, ſondern hat ihre unabhängige und lebendige Quelle im Chriſtlichen Gemüthe. Der ſyſtematiſche Geiſt, die dialektiſche Kunſt, kurz die wiſſenſchaftliche Vollendung in der Durchfüh-

§. 19.

Schließlich haben wir nun noch zu erwägen, ob und inwiefern die Dogmatik in unserer Kirche den Anforderungen entsprochen hat, die nach §. 13 an eine Bearbeitung derselben zu machen sind, wobey wir die ältere und die neuere Zeit zugleich berücksichtigen wollen.

---

rung dieser Ansicht hat allerdings ihren Werth für sich, ist aber besonders deßhalb wichtig, weil sie die Möglichkeit klar an den Tag legt, von ihr aus die Dogmatik zu begreifen, mithin eine ähnliche Bestätigung ihrer Wahrheit abgiebt, als eine Hypothese durch ihre Hinlänglichkeit zur vollständigen Erklärung des aus ihr Abzuleitenden empfängt. — Zu den falschen und irre leitenden Ansichten von diesem Werke gehört die, (namentlich in einer Recension im Mayhefte der Hallischen Literaturzeitung vom Jahre 1823, S. 49 u. f. aufgestellte, dann von mehrern Seiten wiederholte,) als sey es nur ein Versuch, den Pantheismus in die Christliche Dogmatik einzuführen. Gesetzt, es herrschten wirklich pantheistische Vorstellungen in demselben, so wäre dieß eben etwas Außerwesentliches, mit der Hauptsache nicht Zusammenhängendes. Oder will Jemand behaupten, es sey dem Pantheismus eigen, daß er das Wesen der Religion im Gefühle finden müsse, oder, wer das Wesen der Religion im Gefühle finde, sey nothwendig Pantheist? Kann Jemand dieß behaupten, der da weiß, daß gerade der größte und geistreichste Gegner des Pantheismus in allen seinen Gestalten, Fr. H. Jakobi, das Gefühl als die einzige Quelle eines dem Pantheismus entgegengesetzten Glaubens bezeichnete? Ich bekenne mich unumwunden zum Theismus, glaube aber dadurch auf keine Weise mit der von Schleiermacher aufgestellten Ansicht vom Wesen der Religion in Widerspruch zu kommen. Doch, worauf stützt sich jene Meinung vom Pantheismus der Schleiermacherschen Dogmatik? Zum Theil auf einen beschränkten Begriff vom Theismus, zum Theil auf ein Mißverständniß von Schleiermachers Absicht, wenn er, um Dogmatik und Speculation ganz aus einander, und daher auch die erste abzuhalten, daß sie der speculativen Entscheidung nicht vorgreife, nur den Punct bezeichnet, bis zu welchem auch eine dem Pantheistischen sich annähernde Ansichtsweise dem Christlichen Bewußtseyn nicht durchaus widerspreche; wird ihr denn damit schon ein Vorzug eingeräumt? Ueberhaupt scheinen sich aber Manche in Das nicht finden zu können, was eine der schönsten Seiten dieses Meisterwerks seyn dürfte, jene großartige Toleranz, die sich, so viel möglich, über die Gegensätze zu stellen und, ohne sie zu verkennen, doch nachzuweisen weiß, wie sich das Christliche Bewußtseyn gleichmäßig in ihnen ausdrücken könne.

Ueberhaupt hat die Dogmatik in unserer Kirche ihre eigentliche Bestimmung, das unmittelbare religiöse Bewußtseyn reflectirend aufzufassen und darzustellen, nicht hinreichend erkannt, und daraus dürften die meisten Mißgriffe, vormals, wie in neueren Zeiten, zu erklären seyn. Nicht als wenn die deutliche Erkenntniß dieser Bestimmung absolut nothwendig wäre; es ließe sich denken, daß auch ohne sie das Rechte getroffen würde, zumal in Zeiten, wie die der Reformation, wo ein lebendiger Glaube das Wort führt, und den verwirrenden Einfluß wissenschaftlicher Mißverständnisse abwehrt, wie in Luthers Schriften, großentheils auch bey Melanchthon, Chemnitz, Calvin. Eigentlich aber nahm die Bearbeitung der Dogmatik bey uns von Anfang an die Richtung, daß man sie aus einzelnen Schriftstellen logisch ableiten und zusammensetzen wollte, was von der Meinung ausging, als sey ihr Inhalt nur eine gewisse Erkenntniß, von andern Erkenntnissen in nichts verschieden, als daß sie eine andere Quelle habe, nämlich gewisse geoffenbarte Lehrsätze. Dieselbe Richtung blieb ihr in neuerer Zeit, ja man verfolgte sie mit mehr Consequenz, indem man herauswarf, was nicht unmittelbar in der Schrift stand; und Mancher entfernte sich dabey so weit von Allem, was der Dogmatik eine wissenschaftliche Selbstständigkeit giebt, daß die Ausmittelung des Lehrbegriffs zu einer bloß historischen und hermeneutischen Operation zu werden schien. Dagegen entwickelte sich bey Andern, welche die Schrift als einen solchen Codex positiver Lehrsätze von unmittelbar göttlicher Auctorität nicht ansehn und sich bey einem bloß historischen Glauben nicht beruhigen konnten, das entgegengesetzte Streben, die Dogmatik in bloße Philosophie zu verwandeln. Dieß sind die beyden Extreme, zwischen denen sich die Bestrebungen der Dogmatiker bis jetzt bewegten, ohne zu einer wahren Vermittelung kommen zu können. Allerdings sind auch die Ansprüche des Gefühls, oder vielmehr des praktischen Christenthums geltend gemacht worden; aber theils ist man damit nicht durchgedrungen, theils zog man auch daraus nur ein negatives Princip der Simplification, was eben

ſo leicht gemißbraucht, als recht gebraucht werden konnte. — Man muß indeß, was die Dogmatik war und wie ſie wirklich zu Stande kam, von der Art, wie man ſich ihre Entſtehung dachte, unterſcheiden. In Wahrheit war die ältere Dogmatik das Werk eines lebendigen Glaubens und eines eigenthümlich ausgebildeten Gefühls, was das Geſchäft der Auslegung leitete und unbewußter Weiſe auf ihre Reſultate einfloß; ſie war daher, wie ſie es ſeyn ſoll, ein treues Bild des Chriſtlich-evangeliſchen Bewußtſeyns, obwohl mit manchem Beywerk, was gerade zur Aehnlichkeit nicht beytrug. Die neuere Dogmatik dagegen betrieb das Geſchäft der Auslegung in gewiſſer Hinſicht unbefangener, und ließ daher Vieles fallen, was man bis dahin feſtgehalten hatte; ſie hörte dadurch aber auf, das Chriſtliche Gefühl treu und angemeſſen auszudrücken, und ſtellte nur jene allgemeinen Elemente des frommen Bewußtſeyns dar, die übrig blieben, nachdem ſich das Eigenthümlich-Chriſtliche verdunkelt hatte oder völlig eingeſchwunden war. Dieß hatte denn auch auf die Vollſtändigkeit der Analyſe, auf die allſeitige Entwicklung des religiöſen Bewußtſeyns Einfluß. Der älteren Dogmatik kann man in dieſer Hinſicht keinen Mangel vorwerfen, ſie hat vielmehr um eine genaue und erſchöpfende Beſtimmung der Dogmen ein unleugbares Verdienſt; nur wurde ihr Verfahren mehr durch die Logik, als durch das religiöſe Bewußtſeyn ſelbſt geleitet, und aus Mangel an Klarheit über ihr Verhältniß zur Schrift ward Vieles in die Dogmatik aufgenommen, was kein Element derſelben ſeyn kann, (z. B. die ausführlichen Erklärungen über die Schöpfungsgeſchichte in der Geneſis;) ein Fehler, den ſelbſt die Verſuche, von der unfruchtbaren Dialektik abzuleiten, z. B. die Föderalmethode, ärger machten. Von der neuern Dogmatik muß man rühmen, daß ſie die Wiſſenſchaft von unnützen ſcholaſtiſchen Subtilitäten gereinigt hat; ſie warf aber auch Vieles weg, was keine bloße Subtilität war, ſondern zum Weſentlichen des Chriſtlichen Glaubens gehörte, und das Intereſſe an der dogmatiſchen Reflexion hat ſich ſo ſehr verloren, daß die Lehrgebäude der Dogmatik zum Theil ſelbſt

in Vergleich mit ältern Bearbeitungen der natürlichen Theologie mager und dürftig erſcheinen. — Was die ſyſtematiſche Methode und Anordnung betrifft, ſo wollen wir darauf am Schluſſe des §. zurückkommen.

Die Dogmatik ſoll aber allerdings nicht bloß unſer religiöſes Bewußtſeyn treu, vollſtändig und in wiſſenſchaftlicher Ordnung darſtellen, ſie ſoll ſich auch aus der Schrift und aus den ſymboliſchen Büchern als Chriſtlich und Lutheriſch rechtfertigen; ſie ſoll den hiſtoriſchen Zuſammenhang mit frühern Bemühungen um die Beſtimmung und Entwickelung der Glaubenslehren achten und bewahren.

Was nun die Nachweiſung ihrer Begriffe und Lehrſätze in der Schrift betrifft, ſo iſt dieſe von jeher für eine ihrer wichtigſten Aufgaben gehalten worden; die Art des Verfahrens dabey war aber ſehr ungleich. So lange die Schriftmäßigkeit unſers Lehrbegriffs noch in Frage zu ſtehen ſchien und gegen die katholiſche, zum Theil auch gegen die Partey der Reformirten zu vertheidigen war, ſah man ſich zu einer gewiſſen Aufmerkſamkeit und Sorgſamkeit in der Beweisführung genöthigt, obwohl man Manches als allgemein zugeſtanden vorausſetzen durfte, was uns ſo ausgemacht nicht ſcheint. Später, da ſich unſere Kirche conſolidirt hatte, nahm man es nicht mehr ſo genau; man häufte die Beweisſtellen ohne Unterſchied, und leitete aus ihnen ab, was nur der logiſche Scharfſinn darin finden wollte. Die neueren Gegner der Kirche, die Fortſchritte der Kritik und der Geiſt der Zeit führten dann wieder auf ſtrengere Auswahl und gründlichere Methode, doch dauerte es noch lange, ehe man zu einer gewiſſen Unbefangenheit kam und bibliſche Vorſtellungen von ſpätern unterſcheiden lernte. Erſt da man ſich von den Feſſeln der ſymboliſchen Auctorität, wie von der alten Vorliebe für die eigenthümlichen Lehren des urſprünglichen Proteſtantismus, gänzlich losgemacht hatte, fing man an, die Schrift rein grammatiſch und hiſtoriſch aus ſich ſelbſt erklären zu wollen und die bibliſchen Begriffe als ſolche zum Gegenſtande ſorgfältigerer Erörterung zu machen. Nun kam aber die Unterſcheidung der ei-

gentlichen Lehre und der Einkleidung, Deſſen, was man für allgemein gültige Wahrheit erkannte, von bloßen Zeitvorſtellungen und Accommodationen auf, und damit eine ganz andere Art von Hermeneutik und Kritik, die im Dienſte von Religionsanſichten, welche wenigſtens nicht auf dem Wege reiner Schriftforſchung entſtanden waren, nicht bloß Vieles für unbibliſch erklärte, was doch einen guten Grund in der Bibel hatte, und ihren Ausſprüchen einen denſelben fremden Sinn unterlegte, ſondern namentlich in der Durchführung jener Unterſcheidung höchſt einſeitig und willkührlich zu Werke ging. Wer indeß die vorhandenen Hülfsmittel und Vorarbeiten mit geſchichtlichem Sinne und geübtem Urtheile zu benutzen weiß, der wird auch von dieſer einſeitigen Kritik Vortheil ziehen und in den weſentlichſten Stücken über Chriſti und der Apoſtel Lehre nicht in Zweifel bleiben können. Wäre daher die Ausmittelung des in der Schrift enthaltenen Lehrſtoffs und die Abſonderung desſelben von jeder ſpätern Zuthat hinreichend, um die Dogmatik von dieſer Seite zur Vollkommenheit zu bringen: ſo müßte man ſich wundern, daß ſie dieſelbe nicht ſchon erreicht hätte. Wir haben aber ſchon früher erinnert,*) (und wer daran zweifelte, den müßte die Geſchichte der Schriftauslegung und Bibelkritik ſelbſt davon überzeugen,) daß nicht nur auf ſolchem Wege keine Dogmatik zu Stande kommen kann, ſondern daß ſich auch die bibliſche Beweisführung einen ganz andern Standpunct und ein anderes Verfahren zu eigen machen muß.

Die Rechtfertigung ihrer Darſtellungen aus den ſymboliſchen Büchern war den älteren Dogmatikern kein beſonderes Geſchäft, denn ſie nahmen die Beſtimmungen derſelben geradezu auf; jeder Gegenſatz der eigenen Ueberzeugung, der bibliſchen und der Kirchenlehre war ihnen fremd; der einzige Fall, wo die Uebereinſtimmung mit den Bekenntnißſchriften ausdrücklich zur Sprache kommen mußte, war, wenn ſich bey gewiſſen Streitfragen ein Gegner auf ſie berief; übrigens hing man nur zu ſehr an

*) S. 60 u. f.

ihrem Buchſtaben, und ſuchte jede Abweichung von demſelben mit allem polemiſchen Eifer zu bekämpfen. Die neuere Dogmatik fing damit an, daß dieſer Eifer erkaltete; ſuchte dann durch Unterſcheidung des Geiſtes und des Buchſtabens, des Weſentlichen und Unweſentlichen, der Schärfe der ſymboliſchen Beſtimmungen auszuweichen, und ging endlich zur Polemik gegen dieſelben über. Anfangs accommodirte man ſich noch der ſymboliſchen Sprache, allmählig ſuchte man ſie mit einer andern, der Schrift, wie man behauptete, und der veränderten Ueberzeugung beſſer entſprechenden zu vertauſchen; die kirchlich-ſymboliſche Lehre wurde nur bloß hiſtoriſch angeführt, früher oft oberflächlich genug, in neuern Werken ausführlicher und gründlicher; damit pflegte man eine bald günſtigere, bald ungünſtigere Kritik zu verbinden. Eine Verpflichtung der Dogmatik, die Beziehung auf den gemeinſamen Glauben feſtzuhalten, den Lehrbegriff im Geiſte der Bekenntnißſchriften fortzubilden, die innere Einheit mit ihnen zu bewahren und nachzuweiſen, ward im Allgemeinen nicht anerkannt.

Dagegen hat man in neuern Zeiten die Geſchichte der Dogmen ſorgfältiger und mehr mit dem Auge des Geſchichtforſchers berückſichtigt, als früher, wo man der verſchiedenen Bemühungen um die Ausbildung des Lehrbegriffs nur gedachte, um ſie entweder als rechtgläubig in Schutz zu nehmen, oder zum Gegenſtande einer ſehr befangenen Polemik zu machen; gewiß nicht der günſtigſte Standpunct für ihre richtige Auffaſſung und Würdigung! Auf der andern Seite möchte man aber fragen, was die Dogmatik durch Aufnahme rein hiſtoriſcher Elemente gewinne? Die Dogmengeſchichte *kann* auf eine Weiſe behandelt werden, daß ſie eine Erklärung und Rechtfertigung der Glaubenslehre auf hiſtoriſchem Wege iſt. Wie Alles, ſo bildet ſich auch die dogmatiſche Reflexion nach hiſtoriſchen Geſetzen und Bedingungen aus, kann alſo inſofern nur aus der Geſchichte genetiſch begriffen werden. Die Geſchichte macht uns manche Dogmen verſtändlich, indem ſie zeigt, wie ſie urſprünglich mit dem religiöſen Leben zuſammenhingen, dem ſie in der abstracten

Form, in der sie uns überliefert worden, so fremd zu seyn scheinen. Die Geschichte lehrt, warum sich der kirchliche Lehrbegriff gerade so und nicht anders entwickeln mußte, warum wir also auch jetzt nicht ohne Widerspruch gegen die Principien oder gegen die Analogie desselben von gewissen Lehrbestimmungen abgehn, oder inwieweit wir es können, u. s. w. Selten ist aber dieß der Gesichtspunct gewesen, den man bey den eingestreuten dogmen-historischen Bemerkungen festgehalten hat; weit öfter haben sie beytragen müssen, den Kirchenglauben zu untergraben, sey es, daß sie bloß darthun sollten, wie verschieden von jeher die Vorstellungen der Christen über alle Gegenstände ihrer Religion gewesen seyen, oder wie menschlich es bey der Ausbildung derselben hergegangen, wie viel Wahn und Mißverstand, wie viel Irrthum und Bosheit dabey mit untergelaufen sey. Noch häufiger hat man über die historische Erklärung die eigentlich dogmatische und religiöse, über die bloß äußeren Veranlassungen und Bedingungen, unter denen eine Lehre aufgekommen und zu Ansehn gelangt ist, ihren innern und bleibenden Grund im Christlichen Bewußtseyn vergessen.

Man muß daher rühmen, was in neuern Zeiten für die historisch-kritische Behandlung sowohl der Bibel, als der Kirchenlehre und der Dogmengeschichte geleistet ist; bezweifeln kann man aber, ob die historische Kritik für die Vervollkommnung der Dogmatik die Früchte getragen hat, die sie bey richtiger Erkenntniß ihres Verhältnisses zu ihr und zu dem lebendigen Glauben, der ihr zum Grunde liegen soll, hätte tragen können; ihre Resultate blieben zu negativ, und statt den historischen Zusammenhang der neuern mit den ältern dogmatischen Bestrebungen, indem sie ihn in's Licht setzte, fester zu knüpfen, bewirkte sie nur, daß man, wie das Lehrbuch bemerkt, sich zum Theil ohne Noth und mit Unrecht von der alten Dogmatik entfernte.

In Hinsicht einer philosophischen Rechtfertigung der Glaubenslehre leisteten die ältern Dogmatiker so gut wie nichts, weniger aus dem dogmatischen Grunde, weil sie der Vernunft keine Stimme in Glaubenssachen einräumten, als vielmehr deßhalb,

weil ſich in der Philoſophie noch zu wenig eigenthümliches Leben regte, woher es, in der Vorausſetzung, daß die Dogmatik in Anſehung ihres Stoffes keine andere Quelle habe und bedürfe, als die heilige Schrift, bey einer bloß formalen Anwendung der Philoſophie ſein Bewenden hatte. Viel weiter ging ihr Einfluß auch bey den Theologen der Leibnitz-Wolfiſchen Schule nicht, obwohl dieſe einen materialen Gebrauch derſelben behaupteten, und der hermeneutiſchen Begründung der Dogmen eine philoſophiſche an die Seite zu ſtellen pflegten. Deſto mehr galt die Philoſophie den neuern Dogmatikern; nur vermißt man an ihnen vielfältig theils die richtige Erkenntniß ihres Verhältniſſes zur Dogmatik, theils diejenige ſpeculative Bildung und Einſicht, die dem Werthe, den ſie der philoſophiſchen Religionslehre beylegen, entſpräche. Die Mehrzahl von ihnen hängt an den allgemeinſten Reſultaten gewiſſer philoſophiſchen Syſteme, ſo weit ſie in den Kreis der herrſchenden Vorſtellungen übergegangen ſind, mit einer Zuverſicht und einer Befangenheit, die Jedem unbegreiflich dünken muß, der mit dem Gewichte der dagegen erhobenen, durch bloßes Ignoriren nicht beſeitigten, Einwendungen nicht gänzlich unbekannt iſt; es fehlt nur zu oft ihren Principien an Klarheit und Sicherheit, der Anwendung, die ſie davon machen, an Conſequenz. Es ſind einzelne Lehrſätze, die ſie ſich angeeignet haben, nicht der philoſophiſche Geiſt, die eigenthümliche Denkart der Schule, zu der ſie ſich doch halten; und ſelbſt jene Lehrſätze, wie wenig ſind ſie oft nach ihrem wahren Sinne und Zuſammenhange verſtanden! Daher werden denn das eine Mal Annahmen von ganz widerſtreitender Natur verbunden, ohne daß man aus dem Widerſpruche Arg hat, das andere Mal werden von genau verbundenen Lehren die eine behauptet, die andere geleugnet; oder es wird Ein Dogma einem gewiſſen philoſophiſchen Principe accommodirt, das andere nicht; von einer Begründung, die Den befriedigen könnte, der über die erſten Anfangsgründe des philoſophiſchen Studiums hinausgekommen iſt, iſt nicht leicht die Rede. Und doch wurde die Glaubenslehre einer zum Theil ſo wenig begründeten und verſtandenen philoſo-

phiſchen Anſicht auf eine Weiſe untergeordnet, bey der ſie eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn aufhört. Anfangs geſchah dieß durch Herüberdeuten namentlich der Bibellehre zu den bloßen Lehrſätzen einer natürlichen Theologie, jetzt mehr in Form einer auf Bibel- und Kirchenlehre angewandten philoſophiſchen Kritik; unſtreitig ein Gewinn für eine reinere hiſtoriſche Auffaſſung, die der Willkühr dadurch entzogen iſt, die man ſich vormals, oft unbewußt, erlaubte; aber eben kein Vortheil, weder für eine eigenthümliche Entwickelung, noch für eine unabhängigere Stellung der Dogmatik. Die Kritik, wie ſie meiſtens geübt wird, geht von einem Gegenſatze der innern Ueberzeugung des Kritikers und der von ihm der Kritik unterzogenen Lehre aus, wobey es weder zu einer ſelbſtſtändigen wiſſenſchaftlichen Entwickelung der erſten, noch zu einer wahren Aneignung der zweyten kömmt; man ſieht dem Reſultate noch immer den urſprünglichen Zwieſpalt verſchiedener, nicht in einander aufgehender, ſondern ſich gegenſeitig beſchränkender Anſichten an, zwiſchen denen nur irgend ein Abkommen getroffen iſt, ohne daß eine von ihnen zu ihrem vollen Rechte gelangt. Der kritiſche Standpunct iſt nicht der, auf welchem die Dogmatik urſprünglich entſtehen konnte, — denn ſie mußte da ſeyn, ehe eine Kritik derſelben möglich war, — es iſt ſchon deßhalb auch nicht derjenige, auf welchem ſie ſich wiſſenſchaftlich vollenden kann. Es iſt der Standpunct mehr des Philoſophen, dem vor Allem ein gewiſſes Syſtem der Philoſophie wahr iſt, und der da fragt, was ihm darnach die Dogmatik gelten und bedeuten kann, als des Chriſtlichen Theologen, dem vor Allem das Chriſtenthum wahr iſt, (und zwar an ſich, nicht weil es ſich nothdürftig auf irgend eine Philoſophie reduciren, oder als Hülle ihrer Lehrſätze gebrauchen läßt;) der daher, wenn die Sache einmal ſo ſtände, die Frage lieber umkehren, nämlich fragen würde, was der Chriſtlichen Glaubenslehre jene Philoſophie gelten oder bedeuten könne? Die Berückſichtigung der Speculation hat, unſerer Anſicht nach, eine andere Stelle in der Conſtruction der Dogmatik, nämlich da, wo der das urſprüngliche fromme Gefühl ausdrückende

Glaube in das Gebiet des Wiſſens eintritt, und nun allerdings eines Theils behütet werden muß, daß er mit der dieſes Gebiet beherrſchenden Philoſophie nicht in Conflict komme, andern Theils, inwiefern er ſich Elemente der philoſophiſchen Erkenntniß aneignet, einer Sicherſtellung durch Nachweiſung ihres philoſophiſchen Grundes zu bedürfen ſcheint. Ob die Dogmatik nun in beyderley Hinſicht ihre Obliegenheiten erfüllt habe, kann Gegenſtand einer kritiſchen Beurtheilung werden; dieſe geht dann aber nicht auf das Weſen und den religiöſen Gehalt der Dogmen, ſondern nur auf ihre in der wiſſenſchaftlichen Reflexion erhaltene Form.

Dieß führt uns auf das Grundgebrechen unſerer Dogmatik zurück, daß man ſie nicht als Reflexion über das unmittelbar gegebene religiöſe Bewußtſeyn begriff, ſondern für ein Syſtem reiner Erkenntniſſe hielt. In dieſer Vorausſetzung mußte man, wenn die Dogmatik etwas Anderes ſeyn ſollte, als ein Aggregat von bloß hiſtoriſch ausgemittelten poſitiven Lehrſätzen, zur Speculation greifen, als dem einzigen Mittel, ſich dieſelben wahrhaft zu eigen zu machen. Man überſah, daß ſie dem gläubigen Chriſten wirklich auf andre Weiſe zu eigen geworden ſind, in dem frommen Gefühle, welches ſeinem Glauben wie ſeiner Geſinnung zum Grunde liegt, und daß es die nächſte Aufgabe der Dogmatik iſt, den Glauben in ſeinem lebendigen Zuſammenhange mit dieſem Gefühle wiſſenſchaftlich aufzufaſſen und darzuſtellen, wobey die philoſophiſche, wie die hiſtoriſche Kritik von ſelbſt in ihr richtiges Verhältniß treten wird.

Hiernach wird auch die methodiſche Anordnung der Glaubenslehre gewürdigt werden müſſen. Man hat den dogmatiſchen Lehrſtoff auf mancherley Weiſe zu ordnen und zu vertheilen verſucht; die beßte Ordnung wäre unſtreitig diejenige, die dem religiöſen Bewußtſeyn des evangeliſchen Chriſten am beßten entſpräche, d. h. die verſchiedenen Seiten und Elemente des Chriſtlichen Glaubens in der Bedeutung, Stellung und Verbindung wiedergäbe, die ſie in ſeinem Bewußtſeyn haben. Auch hiergegen wird am meiſten dadurch geſündigt, daß man die Dog-

men zu ſehr als rein theoretiſche Sätze nimmt, und ſie entweder nach ganz äußern Beziehungen claſſificirt, (z. B. nach der ſcheinbar gleichen Beziehung auf dieſelben Gegenſtände, bey vielleicht gänzlicher Verſchiedenheit ihrer Quelle im religiöſen Gefühle;) oder ſie an den Faden irgend eines leitenden Begriffs oder Gedankens reiht, an welchem ſie im Chriſtlichen Bewußtſeyn nicht zuſammenhängen. Wäre z. B. die Idee eines mit Gott geſchloſſenen Bundes, oder eines von Chriſto abſtammenden neuen Geſchlechts in der That der gemeinſame Mittelpunct, auf welchen jedes fromme Gefühl, in dem Maaße, als es Chriſtlich und evangeliſch wäre, zurückwieſe: ſo müßte man die Ordnung der Föderalmethode, oder des Tellerſchen Lehrbuchs loben; nehmen jene Ideen aber im Chriſtlichen Bewußtſeyn die Stelle nicht ein, die das Syſtem ihnen anweiſt, ſo kann eine von ihnen ausgehende Anordnung den Werth einer eigenthümlichen und geiſtreichen Combination haben, aber ein treues, ſeinem Gegenſtande, wie es ſoll, entſprechendes Bild des Chriſtlichen Glaubens giebt ſie nicht. Dieß iſt aber eine Ausſtellung, die, obwohl in verſchiedener Hinſicht, die meiſten Verſuche einer methodiſchen Anordnung der Glaubenslehre trifft, die unſers Lehrbuchs nicht ausgenommen, obgleich dieſes ausdrücklicher, als gewöhnlich, wenigſtens ſo viel anerkennt, daß ſie nicht bloß philoſophiſchen Regulativen folgen, ſondern die zum Theil hiſtoriſche Beſchaffenheit des Stoffs berückſichtigen müſſe.

De Wette unterſcheidet einen allgemeinen Theil der Dogmatik, diejenigen Dogmen enthaltend, welche die ſpeculativen Ideen des allgemeinen, (allen Religionen zum Grunde liegenden,) Vernunftglaubens ausdrücken, namentlich die Lehren von Gott, ſeinen Werken und Eigenſchaften, (zugleich von der Trinität und anhangsweiſe von den Engeln,) und vom Menſchen, ſeiner Entſtehung, ſeinem urſprünglichen und jetzigen Zuſtande; — und einen beſondern Theil, der diejenigen Dogmen enthält, welche die eigenthümliche Weltanſicht des Chriſtenthums ausdrücken, und nach der Theorie des Verfaſſers Sache des Gefühls und der Ahnung ſind, wohin er die

ganze Chriſtliche Heilslehre nebſt der Lehre von den letzten Dingen (oder der Ewigkeit) rechnet. Ihnen ſchickt er aber einen kritiſchen Theil voraus, der von den Quellen der religiöſen Wahrheit nach der Anſicht des Proteſtantismus handelt und die Dogmen von der heiligen Schrift, von Offenbarung und Inſpiration befaßt.

Letztere wurden ſonſt gewöhnlich, (und ſo auch noch in den Lehrbüchern von Schott und Hahn,) in die Prolegomena der Dogmatik aufgenommen; da ſie aber keineswegs bloß zu den allgemeinen Vorbegriffen gehören, wodurch etwa nur die Idee und die Möglichkeit der Wiſſenſchaft in's Licht geſetzt werden ſoll, da ſie vielmehr einen weſentlichen Beſtandtheil der religiöſen Ueberzeugung ausmachen, die der Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſelbſt iſt: ſo muß man es billigen, wenn De Wette ſie in der Dogmatik, nicht bloß vor derſelben, abhandelt. Eine andere Frage iſt es, ob ſie nicht mit einer gewiſſen Seite des Chriſtlichen Glaubens, die ihren eignen Ort im Syſteme hat, ſo genau zuſammenhängen, daß ſie nicht ohne Schaden ihrer wiſſenſchaftlichen Klarheit davon getrennt werden können; ob es alſo zweckmäßig iſt, aus ihnen, (wie außer De Wette auch Wegſcheider und Bretſchneider thun,) einen beſondern erſten Theil der Glaubenslehre zu bilden, ſtatt ſie, (wie Auguſti, Marheineke, Schleiermacher, Haſe,) da abzuhandeln, wohin ſie, als Elemente des Chriſtlichen Bewußtſeyns betrachtet, gehören. Je mehr man die Dogmatik für ein Syſtem von Erkenntniſſen anſieht, die ſich hauptſächlich nur durch ihre eigenthümliche Erkenntnißquelle von andern unterſcheiden, um ſo natürlicher iſt es, ihr die Begriffe und Grundſätze vorauszuſchicken, welche die Natur, den Werth und die Benutzung jener Quelle betreffen, (gleichſam die Wiſſenſchaftslehre der Dogmatik;) je mehr man den Chriſtlichen Glauben als etwas ſelbſtſtändig im Chriſtlichen Gemüthe Wurzelndes anſieht, um ſo weniger wird man Grund finden, irgend einen organiſchen Theil desſelben, der eben ſo ſehr durch das Ganze bedingt wird,

als er die andern Theile bedingt, zum Fundamente des ganzen Gebäudes zu machen.

Die Scheidung des Allgemeinen und des Besondern im Christlichen Glauben scheint insofern nicht ganz angemessen zu seyn, als Beydes überall nicht außer und neben, sondern in und durch einander ist. Doch kann man, ohne dieß zu verkennen, allerdings einen Unterschied machen zwischen Dem, was die allgemeine Grundlage des religiösen Bewußtseyns überhaupt ist, und den eigenthümlichen Modificationen desselben im Christlichen Bewußtseyn, da wir nicht nur in unserm religiösen Leben Momente finden, in denen bald jene, bald diese das Uebergewicht behaupten, sondern da es auch gleichsam die entgegengesetzten Pole sind, zwischen denen sich alle Christlichen Gefühle, in stetem Uebergange von einem zum andern, bewegen, so daß wir keins derselben in seiner Vollständigkeit aufgefaßt zu haben glauben dürfen, wenn uns nicht seine zwiefache Beziehung, zum Allgemeinen wie zum Besondern, klar geworden ist. Auch werden wir Dogmen anerkennen müssen, die außer oder über den Gegensätzen stehen, welche dem Christlichen Bewußtseyn als solchem wesentlich sind, die daher von keiner Theilung, welche davon ausgeht, getroffen werden. Nur scheint jene Scheidung in unserm Lehrbuche nicht rein vollzogen zu seyn. Denn die Lehren von der Trinität und von der Sünde, (in der Gestalt, wie sie auch hier vorgetragen werden,) gehören gewiß zu den dem Christenthume eigenthümlichen Lehren und hängen mit Dem, was die fromme Gemüthsstimmung zur Christlichen macht, so eng zusammen, daß ihnen wahrscheinlich auch De Wette ihre Stelle in dem besondern Theile würde angewiesen haben, wenn er sich nicht mehr durch seine philosophische Religionstheorie, als durch die unbefangene Betrachtung der Sache selbst hätte leiten lassen.

Reiner hat Schott diese Theilung, ebenfalls von einem theoretischen, aber nicht philosophischen, sondern historischen Gesichtspuncte aus, durchgeführt. Er unterscheidet nämlich die eigenthümliche Lehre Christi, deren Hauptgegenstand das von ihm verkündigte und gestiftete Reich Gottes ist, von denjenigen,

welche Chriſtus und die Apoſtel vorausſetzten, um darauf weiter zu bauen und die ihrige daran anzuknüpfen. Dazu gehört nun die Trinitätslehre, nach der erſten Ausgabe ſeiner Dogmatik auch die Lehre vom menſchlichen Verderben, nicht, mithin werden dieſe zum beſondern Theile gezogen; in Anſehung der letzten, der Lehre von der Sünde, hat er aber ſeinen Plan in der zweyten Ausgabe geändert, was eben keine Verbeſſerung desſelben ſeyn dürfte *).

Bey Wegſcheider fehlt es an der Reflexion, worauf De Wette's Eintheilung beruht, in der That ſtimmt ſeine Anordnung aber mit der unſers Lehrbuchs überein. Was nämlich bey ihm der erſte Theil iſt, (die Theologie im engern Sinne,) befaßt im Weſentlichen dieſelben Lehren, wie unſer allgemeiner

*) Auf gewiſſe Weiſe liegt dasſelbe Theilungsprincip auch dem Lehrbuche von Haſe zum Grunde. In Rückſicht nämlich auf das allgemeine Weſen der Religion, als eines Verhältniſſes des Menſchen zum Unendlichen, unterſcheidet er zunächſt die Anthropologie, die das Subject, und die Theologie, die das Object der Religion zum Gegenſtande hat. In Rückſicht aber auf die geſchichtliche Erſcheinung der Religion im Chriſtenthume fügt er zu jenen beyden noch einen dritten Haupttheil hinzu, die Chriſtologie, die aber mehr begreift, als man gewöhnlich darunter verſteht. Sie ſtellt nämlich Chriſtum nicht bloß 1) in der Geſchichte, (d. h. die Lehre von Chriſti Perſon, Ständen, Werken,) dar, ſondern auch 2) Chriſtum in der Kirche, (d. h. die Lehre von der Kirche, als Gemeinſchaft der Gläubigen, in Gemeinſchaft mit der Welt, und in ihrem zukünftigen Zuſtande betrachtet,) und 3) Chriſtum im Gemüthe, (d. h. die Lehre von der Gnade, Rechtfertigung und der Chriſtlichen Heilsordnung überhaupt.) Dieſer dritte Theil enthält nun eigentlich das der Chriſtlichen Religionsanſicht Eigenthümliche, die beyden erſten Das, was aller Religion, ſobald ſie ſich nur hinreichend entwickelt hat, gemein ſeyn muß; wenigſtens nach der Idee des Verfaſſers, wie ſich auch darin zeigt, daß er bey ihnen die philoſophiſche Entwickelung der Lehren voranſtellt, als Ideal und Maaßſtab, wornach der Werth der bibliſchen und kirchlichen Lehre beurtheilt werden müſſe; (Gegenſtand einer philoſophiſchen Entwickelung kann aber nur das Allgemeine ſeyn;) wogegen er im dritten Theile jedes Dogma mit der Hiſtorie, nämlich mit der Kirchenlehre, beginnen läßt, und die philoſophiſche Beurtheilung bloß an paſſenden Stellen einfügt.

Theil, (nur daß er bey Gelegenheit der Schöpfung zwar von dem primitiven Zuſtande des Menſchen handelt, aber nicht von dem darauf folgenden der Sünde;) ſein zweyter und dritter Theil dagegen (die Soteriologie und Eſchatologie,) entſpricht dem beſondern Theile bey De Wette. Auch Bretſchneiders Eintheilung (auf welche wir ſpäterhin kommen werden,) ließe ſich leicht auf die des Lehrbuchs zurückführern *). Eine ganz verſchiedene Anordnung haben dagen Marheineke und Auguſti gewählt.

Marheineke legt der Dogmatik die uralte Theilung des apoſtoliſchen Symbolums zu Grunde, indem er von der dreyfachen Betrachtung Gottes: als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, ausgeht. Es läßt ſich nicht leugnen, daß dieſe Uebereinſtimmung mit dem älteſten und ehrwürdigſten Verſuche einer Darſtellung des Chriſtenthums nach ſeinen Hauptlehren, ja mit der von Chriſto verordneten Taufformel ſelbſt, dieſer Eintheilung ſehr zur Empfehlung dient. Nur darf man nicht vergeſſen, daß ein Dogma, was man mit Recht als den Gipfel des Chriſtlichen Lehrgebäudes betrachten mag, darum nicht gerade geeignet iſt, die ganze Anordnung desſelben zu beſtimmen, zumal, nachdem auch die übrigen Theile und Seiten desſelben zu einem Grade der Ausbildung gelangt ſind, der ſie zum Range ſelbſtſtändiger Glieder erhebt, die andern nicht ohne Zwang ein- und untergeordnet werden können **). Abgeſehen

*) Noch übereinſtimmender mit der des Lehrbuchs iſt die Anordnung von Hahn, indem er, wie De Wette, ebenfalls eine Theologie, Anthropologie und Soteriologie aufſtellt, nur daß er die Lehre von der Kirche zu einem beſondern, vierten Theile macht, und ſowohl die Lehre von den Gnadenmitteln als von den letzten Dingen damit verbindet. Das Princip, wovon Hahn ausgeht, daß nämlich in Chriſto die vollkommenſte Offenbarung 1) des göttlichen, 2) des menſchlichen Weſens, 3) der Möglichkeit und der Mittel ſeiner Erlöſung geſchehen, und 4) eine neue Gemeinſchaft mit Gott entſtanden ſey, tritt in der Ausführung nicht weiter hervor.

**) Schon das ſogenannte Athanaſianiſche Symbolum ſcheidet daher die Lehre von der Incarnation von der Trinitätslehre; jene war zu weit ausgebildet, um noch beym zweyten Artikel mit eingeſchoben werden zu können.

aber von den ſehr fühlbaren Schwierigkeiten, die hieraus hervorgehen, abgeſehen von den Erinnerungen, die man im Einzelnen gegen die Stellung dieſer oder jener Lehre *) erheben könnte, abgeſehen auch davon, daß dieſe Eintheilung derjenigen Anſicht angemeſſener ſeyn dürfte, welche in der Dogmatik eine ſpeculative Entwickelung der religiöſen Ideen erblickt, als derjenigen, die wir für die richtige halten, wornach ſie eine Reflexion über das Chriſtliche Bewußtſeyn iſt: ſo muß uns beſonders dieß in Anſehung ihrer bedenklich machen, daß ſie ſich von der der abendländiſchen, namentlich unſerer Kirche eigenthümlichen Richtung auf die anthropologiſche Seite des Chriſtlichen Bewußtſeyns zu ſehr entfernt; einer Richtung, die ſich nicht nur in den Beſtrebungen und Aeußerungen unſerer Reformatoren **), ſon-

*) Wie z. B., wenn Marheineke die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung im zweyten Abſchnitte abhandelt, (von Gott, dem Sohn,) da doch die alten Symbola im erſten Artikel vom Vater reden als dem ποιητῆς οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

**) Unter welchen eine der merkwürdigſten die bekannte Aeußerung Melanchthons in der erſten Ausgabe der Loci iſt: mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus; imo sine magno periculo tentari non possunt. . . . Proinde non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid assecuti sunt iam tot seculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt? . . . . Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem; nam ex his proprie Christus cognoscitur; siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere: non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. . . . Haec demum Christiana cognitio est, scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo adflictam conscientiam consoleris. Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae Christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, etc. philosophabatur? at quid agit? certe de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Quoties Paulus optare se testatur fidelibus locupletem Christi cognitionem? praevidebat enim

dern auch darin unverkennbar ausſpricht, daß Speculationen über die Trinität unſere Theologen von jeher ziemlich kalt gelaſſen haben, (außer inwiefern ſie auch hier die hergebrachte Lehre gegen die Socinianiſchen und andere Neuerungen vertheidigten). Eine Anordnung der Dogmatik, welche dieſe in dem Maaße hervorhebt, dürfte daher dem Geiſte der Griechiſchen Kirche mehr entſprechen, als der unſrigen.

Auguſti unterſcheidet drey Haupttheile der Glaubenslehre: vom Stande der Sünde, vom Stande der Gnade, und von den Thatſachen des Chriſtenthums und der Kirche. Der erſte Theil ſtellt die menſchliche Natur in ihrer Unvollkommenheit und Verdorbenheit dar; der zweyte handelt von der Religion, der Offenbarung, der heiligen Schrift, als Aeußerungen der göttlichen Gnade, um der menſchlichen Unvollkommenheit zu Hülfe zu kommen, und knüpft hieran die Belehrungen der heiligen Schrift über Gott, die Engel, den Menſchen, Chriſtus, die letzten Dinge; der dritte Theil betrifft Chriſti Perſon und Verdienſt, das Inſtitut der Chriſtlichen Kirche und die Gnadenmittel.

Bey dieſer Anordnung läßt ſich die Ausſonderung des dritten Theils als eines den beyden erſten coordinirten ſchwerlich rechtfertigen. Es dürfte ſchwer halten, einen logiſchen Theilungsgrund dafür aufzufinden, und wem es nicht klar wäre, daß Lehren und Thatſachen im Chriſtenthume nichts Geſondertes ſind, dem müßte es, wie es uns ſcheint, durch dieſen Scheidungsverſuch ſelber klar werden. Dagegen müſſen wir, die wir das möglichſt enge Anſchließen an das Chriſtliche Bewußtſeyn und ſeine natürlichen Gegenſätze für das erſte Geſetz der Dogmatik halten, der Eintheilung in die Lehre vom Stande der Sünde und vom Stande der Gnade unſern vollen Beyfall geben. Das Grundbewußtſeyn des Chriſtenthums iſt das der Erlöſung und Verſöhnung durch Chriſtus; dadurch iſt ein Zwiefaches geſetzt, das Bewußtſeyn der Sünde, oder des Widerſtreites, und das Bewußtſeyn

fore, ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo disputationes.

der Gnade, oder der Aufhebung des Widerſtreites, der Gemeinſchaft mit Gott; auf dieſen Gegenſatz bezieht ſich die ganze Mannigfaltigkeit der ſchmerzlichen und freudigen Gefühle, deren Wechſel das innere Leben des frommen Chriſten bildet. Auch in Hinſicht auf die Fundamentallehre unſerer Lutheriſchen Kirche, die Rechtfertigung durch den Glauben, iſt es der Gegenſatz der Sünde und der Gnade, auf deſſen richtige und vollſtändige Erkenntniß es vor Allem ankömmt, den alſo eine Lutheriſche Dogmatik ſo weit als möglich zu verfolgen und durch Nachweiſung der Beziehungen, worin alle Theile der Glaubenslehre zu ihm ſtehen, noch beſſer aber durch eine Anordnung, welche dieſe Beziehungen recht hervortreten läßt, in's Licht zu ſetzen hat. Zu bedauern iſt es nur, daß die Ausführung der Anlage nicht ganz entſpricht. Auguſti bleibt ſeiner Eintheilung im Grunde nur bis dahin treu, wo er auf die Lehre von der Schrift kömmt; dann fügt er die in ihr enthaltenen Religionslehren nach einer bloß äußern Ordnung an, ſtatt ſie, ihrem allgemeinen Inhalte nach, wie Schott, vorauszuſchicken, ſo weit ſie aber die eigenthümlichen Ideen des Chriſtenthums betreffen, dasſelbe Theilungsprincip auch auf ſie anzuwenden. Denn freylich giebt es Lehren, die ſich jener Theilung nicht fügen wollen*); das ſind nämlich diejenigen, welche die Grundlage und die Vorausſetzung jeder eigenthümlichen Religionsanſicht ausmachen, und zweckmäßig in einen allgemeinen Theil zuſammengefaßt werden: für den beſondern Theil der Chriſtlichen Dogmatik dagegen dürfte Auguſti's Eintheilung als claſſiſch anzuſehn und ſelbſt als Kri-

*) In dieſer Beziehung bemerkt De Wette (Rel. u. Theol. S. 231) mit Recht: „Wenn man die Chriſtliche Dogmatik nach den beyden Ständen, dem Stande der Sünde und dem Stande der Gnade abtheilt, wohin ſoll man denn die Lehre von Gott, Schöpfung, Vorſehung u. dgl. bringen? In den Stand der Gnade? Als wenn ich mich im Stande der Sünde fühlen könnte, ohne von einem Gotte zu wiſſen! Und was haben Ideen, wie die der Schöpfung, mit der ſittlichen Anſicht von Sünde und Gnade zu thun? Der Nachdenkende findet bald, daß jene Ideen bey dieſen Anſichten ſchon vorausgeſetzt werden; ſie müſſen daher auch vorher abgehandelt werden."

terium zu gebrauchen seyn, um zu entscheiden, welche Dogmen zum ersten, oder zum zweyten gehören.

De Wette begnügt sich, die Abschnitte des besondern Theils in synthetischer Ordnung auf einander folgen zu lassen. Er fängt daher mit den göttlichen Rathschlüssen zur Erlösung der Menschen an, geht darauf zu Christus über, als dem Mittelpuncte aller göttlichen Veranstaltungen zu ihrer Ausführung, kömmt dann auf die Art und Weise, wie sie an uns in Erfüllung gehn, indem er von der göttlichen Gnade, ihren Wirkungen, den Mitteln, wodurch, und der Gemeinschaft, worin sie sich wirksam beweiset, (der Kirche,) handelt, und schließt mit ihrer vollkommenen Verwirklichung in einem andern Leben. Aehnlich auch Wegscheider. Schott dagegen ordnet die hierher gehörigen Lehren nach ihrer Beziehung auf die Idee des Reiches Gottes, die er als die eigenthümliche Grundidee des Christenthums betrachtet. Er handelt daher, (sich der analytischen Ordnung annähernd,) zuerst von Christo, dem Stifter dieses Reichs, nach seiner Person, Natur und Würde, entwickelt dann den Begriff desselben, nicht nur in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit, sondern auch nach seiner dereinstigen Vollendung, und zeigt, was Christus auf Erden gethan hat, um uns der Seligkeit desselben theilhaftig zu machen; darauf setzt er die Bedingungen auseinander, die wir zu dem Ende erfüllen müssen, und schließt mit dem Beystande, dessen wir uns dabey von Seiten Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu erfreuen haben, nebst den dazu göttlich verordneten Hülfsmitteln und Anstalten, dem Worte Gottes, der Kirche und den Sacramenten. Auf diese Weise treten alle Dogmen in einen wahren innern Zusammenhang; ob aber die dabey zum Grunde liegende Idee des Reiches Gottes in dem Maaße wirklich Grundidee des Christlichen Glaubens nach seiner, dem Protestantismus wesentlichen Gestaltung sey, als in diesem Systeme, das ist eine Frage, die man wohl nicht bejahen kann. Schott hat sein Augenmerk mehr auf gewisse, (allerdings nicht zu übersehende,) Aussprüche der Bibel gerichtet, als auf die Art, wie die Bibel-

lehre in unſerer Kirche in's religiöſe Bewußtſeyn übergegangen iſt; daher entfernt ſich ſeine Dogmatik, was die Principien ihrer Anordnung betrifft, in etwas von dem Charakter unſerer kirchlichen Glaubenslehre; wenigſtens dürfte es der katholiſchen*) Anſicht vom Chriſtenthume näher liegen, als der Lutheriſchen, die Idee des Reiches Gottes zur Grundlage ihrer Dogmatik zu machen**).

Bretſchneider geht in ſeinem Handbuche von dem Geſichtspuncte aus, daß, wie jede, ſo auch die Chriſtliche Religion das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen Gott und Welt darſtellen wolle, und handelt demnach, 1) von Gott und deſſen Verhältniſſe zum Menſchen überhaupt, (von Gottes Seyn, Weſen und Werken, dabey auch ſchon von der Trinität;) 2) von der Modification dieſes Verhältniſſes durch untergeordnete Geiſter, (von den Engeln und Dämonen;) 3) von dem Menſchen und deſſen urſprünglichem Verhältniſſe zu Gott; 4) von der Veränderung dieſes Verhältniſſes durch den Sündenfall; 5) vom Rathſchluſſe Gottes, die Menſchen wieder in ein ſeliges Verhältniß zu ſich zu ſetzen; 6) von der Ausführung dieſes Rathſchluſſes durch Chriſtum, (von Chriſti Perſon und Erlöſungswerk;) 7) von der Art und Weiſe, wie der Menſch in das ſelige Verhältniß zu Gott treten kann, (dem Ordo salutis;) 8) von den äußerlichen Mitteln und Anſtalten, die ihn dabey unterſtützen, (dem Worte Gottes, den Sacramenten, der Kirche.). — Iſt es die Aufgabe, die abzuhandelnden Locos theologicos nach einem einfachen leitenden Gedanken in eine natürliche und leicht zu überſehende Folge zu bringen, ſo iſt dieſelbe durch Bretſchneider ſehr gut gelöſt. Doch ließe ſich von jenem ſeinem Grundgedanken eine mehr in's Weſen eindringende und durchgreifendere Anwendung machen, wenn man in Betracht zöge, daß es nicht ſowohl das Verhältniß Gottes zum Menſchen ſelbſt, als vielmehr das Chriſtliche Bewußtſeyn dieſes Verhältniſſes iſt, welches den Gegen-

*) Nach von Cölln auch der reformirten.

**) Dieß hat z. B. Brenner gethan, in ſeiner: freyen Darſtellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs. 3 Bände. 1815—18.

ſtand der Dogmatik ausmacht. Hieraus ergiebt ſich eine Trichotomie, indem man die Reflexion theils auf den Exponenten, theils auf die beyden Glieder jenes Verhältniſſes richten, oder indem man theils jenes Bewußtſeyn für ſich auffaſſen, theils die dadurch geſetzten Beſtimmungen der Idee Gottes, (der Chriſtlichen Theologie,) und der Idee der Welt, (der Chriſtlichen Kosmologie und Anthropologie,) dogmatiſch entwickeln kann. Würde nun freylich der ganze dogmatiſche Lehrſtoff unter dieſe drey Abtheilungen gebracht, ſo würden dieſelben zu Verſchiedenartiges in ſich befaſſen. Wohl aber ließe ſich ſowohl der allgemeine Theil, als jeder der beyden Abſchnitte des beſondern Theils, die Lehre vom Stande der Sünde und vom Stande der Gnade, nach dieſer dreyfachen Abtheilung ordnen, und daraus würde ſich die nach unſerer Anſicht zweckmäßigſte Eintheilung der Chriſtlich-evangeliſchen Dogmatik ergeben. Es iſt diejenige, welcher Schleiermacher in ſeiner Darſtellung der Glaubenslehre gefolgt iſt.

Dogmatik
der Lutherischen Kirche.

Princip und Charakter des Protestantismus.

§. 20.

Bey jeder historischen Erscheinung, sey es auf dem Gebiete des Staats oder der Kirche, der Kunst oder der Wissenschaft, ist die Unterscheidung des Wesentlichen und Zufälligen, des Ursprünglichen und Abgeleiteten, die Bedingung einer Erkenntniß, die nicht bey einer bloß äußern und gedächtnißmäßigen Auffassung von Einzelheiten stehn bleiben, sondern sie als ein in sich zusammenhängendes Ganzes begreifen will. Daher fängt denn auch eine wissenschaftliche Darstellung der protestantischen Glaubenslehre billig mit der Frage an, worin das eigenthümliche Wesen des Protestantismus bestehe, aus welchem das Einzelne seiner Erscheinung verstanden, und nöthigen Falls entschieden werden könne, was ihm gemäß oder fremd und zufällig sey. Dieß meinen wir, wenn wir nach dem Principe und Charakter des Protestantismus fragen; die Antwort soll uns in den Stand setzen, von vorne herein den Werth, die Nothwendigkeit und die Stellung aller Dogmen richtig zu würdigen.

Der Vieldeutigkeit des Wortes: Princip, und den daraus leicht entstehenden, auch wirklich entstandenen Mißverständ-

niſſen ſucht De Wette durch einige Unterſcheidungen und nähere Beſtimmungen vorzubeugen. Er unterſcheidet das ſubjective, oder erzeugende Princip, die Stimmung und Gemüthsverfaſſung, aus welcher der Proteſtantismus hervorgegangen, von dem objectiven, dem Principe der Erſcheinung, die ein Product derſelben iſt, und hier wieder das materiale, d. h. diejenige Lehre, die ſich als Mittelpunct des ganzen Syſtems darſtellt, von dem formalen, dem Principe ſeiner Conſtruction, der eigenthümlichen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe, von dieſem Allem aber den äſthetiſchen Charakter des Proteſtantismus.

Zuerſt von dem objectiven materialen Principe unſerer Glaubenslehre. Darunter verſtehen wir demnach nicht etwa einen allgemeinen Grundſatz, unter welchen andere Sätze ſubſumirt und ſo gewiſſe Schlußſätze logiſch abgeleitet werden ſollen, ſondern die weſentliche Grundlehre, auf welche alle Dogmen hinweiſen, und aus der ſich ihre eigenthümliche Modification und Stellung im Proteſtantismus begreifen läßt. Dieſelbe wird gefunden, wenn man, geleitet durch ein klares Bewußtſeyn der Grundideen des Chriſtenthums überhaupt, ſeine Aufmerkſamkeit theils auf treue Darſtellungen des proteſtantiſchen Glaubens und die ſich darin ausſprechenden Beziehungen ſämmtlicher Glaubenslehren, theils auf die Entſtehung und erſte geſchichtliche Entwickelung unſerer Kirche und ihres Lehrbegriffs*) richtet. Da letztere nicht das Werk einer blinden und bewußtloſen Naturnothwendigkeit, ſondern der Beſonnenheit und eines erleuchteten Sinnes war, ſo werden beſonders die Aeußerungen der Reformatoren über Das, was ſie als die erſte, weſentlichſte Lehre des Evangeliums betrachteten, was ſie vor Allem gegen die Angriffe und Entſtellungen der Gegenpartey in Schutz zu nehmen nöthig fanden, in Erwägung zu ziehen ſeyn. Führen dieſe verſchiedenen Wege zu demſelben Ziele der Forſchung, ſo darf man ſicher ſeyn, dasſelbe nicht verfehlt zu haben. Wir

*) Vergl. oben, S. 45 u. f.

können hier nur das Resultat, nicht die Untersuchung selbst nach ihrem ganzen Umfange vorlegen.

Paulus lehrt, (1 Cor. III, 11.) das Fundament, worauf das Gebäude des Christenthums ruhe, sey Christus, übereinstimmend mit Christo selbst, der sich als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet, (Joh. XIV, 6.) Ein anderes Fundament kann auch der Protestantismus nicht legen wollen; ja, gerade das ist die Seele desselben, daß er von keinem andern Fundamente wissen will, daß er nicht nur alles Heil von Christo, sondern daß er es auch von Christo allein ableitet, ausschließend alles eigene Werk und Verdienst, und dem Menschen nichts übrig lassend, als im Gefühle seiner Sündhaftigkeit und seines Unvermögens an Christus festzuhalten im Glauben, der auch nicht des Menschen, sondern im Menschen Gottes Werk ist. Es giebt ihm zufolge nichts, worauf wir die Hoffnung unserer Seligkeit bauen können, als, von Seiten Gottes, seine freye, unverdiente Gnade, uns in Christo geschenkt, und, von Seiten des Menschen, der Glaube, der ihn vor Gott rechtfertigt, oder ihn mit Gott versöhnt, indem er sich jenes Geschenk aneignet. Diese Lehre: daß wir ohne Verdienst gerechtfertigt werden, bloß aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, (Eph. II, 8. 9.) ist zu jeder Zeit ausdrücklich als Grundlehre des Christenthums von Luther und seinen Mitarbeitern bezeichnet, auf sie bezog sich mittelbar oder unmittelbar der ganze Streit der kämpfenden Parteyen, aus ihr ist die eigenthümliche Gestaltung der Dogmatik in unserer Kirche zu verstehn; sie wird also mit Recht als das objective materiale Princip derselben begriffen.

Was Quelle unserer Rechtfertigung und überhaupt unserer Erlösung von der Macht der Sünde ist, Dasselbe ist auch Quelle unserer Befreyung von Irrthum und Unwissenheit, oder unserer Erleuchtung. Es ist dieselbe Finsterniß, die, unsern Verstand, wie unser Herz umstrickend, uns von Gott trennt, und dieselbe Gnade Gottes in Christo, die uns, die Bande des Irrthums,

wie die der Sünde zerreißend, zu Gott zurückführt. Daher sind wir bey unserer Erleuchtung so wenig, als bey unserer Rechtfertigung und Heiligung zunächst und hauptsächlich an unsere eignen Kräfte und Anstrengungen gewiesen, — weder des Einzelnen für sich, noch der Gesammtheit, der Kirche, — diese können erst dann rechte Früchte tragen, wenn sie von der göttlichen Gnade ergriffen sind, und durch sie eine andere Richtung empfangen haben. Das Erste ist, daß wir uns mit gläubiger Zuversicht derjenigen Mittel bedienen, wodurch sie sich uns hat mittheilen wollen, oder daß wir ihre ursprüngliche Offenbarung in Christo und den Aposteln, wie sie uns in der heiligen Schrift aufbewahrt worden ist, in Glauben annehmen. Das Zurückgehn auf die ursprüngliche Offenbarung in der Schrift ist daher das formale Princip des Protestantismus, welches sich in der Anwendung als Kritik darstellt, die in Allem, was sich für Christliche Wahrheit ausgiebt, Das, was Menschenwerk und deßhalb verdächtig ist, durch Beymischung menschlicher Irrthümer verunreinigt zu seyn, von Dem zu scheiden sucht, was sich aus der Schrift, als der ungetrübten Quelle der göttlichen Offenbarung, rechtfertigen läßt.

Das Vorherrschen der Kritik im Protestantismus setzt aber zugleich ein anderes Verhältniß desselben zur Reflexion voraus, als in den Christlichen Parteyen, die, auch bey gleicher Höhe der wissenschaftlichen Bildung, die Kritik zurückweisen. Es ist schon früher *) bemerkt worden, daß es eine Bildungsstufe giebt, wo sich das religiöse Gefühl, wegen geringerer Reife der Reflexion, nicht sowohl in Dogmen ausspricht, als in Mythen und Symbolen. Im Allgemeinen ist nun klar, daß die Darstellungsweise des Christenthums die dogmatische ist. Doch giebt es auch in ihm eine gewisse Hinneigung zur mythisch-symbolischen Auffassung der Religion, die in andern Parteyen, namentlich der katholischen, vorherrscht. Denn wie sollen wir es uns anders erklären, wenn wir sehen, wie unempfänglich der Katholicismus auch für diejenige Kritik ist, die nicht etwa bloß in

*) S. 24.

Parteyansichten wurzelt, sondern z. B. von unleugbaren Thatsachen ausgeht? Wie anders, als daß ihm die symbolische Seite des Dogma, sein Verhältniß zu dem dadurch ausgedrückten Gefühle, mehr gilt, als sein Verhältniß zur wissenschaftlich ausgemittelten Wahrheit? Der Protestantismus bleibt dagegen strenger bey der dem Christenthume eigenthümlichen dogmatischen Auffassungs- und Darstellungsweise, bey der die Frage, was der Verstand für wahr erkennt, nicht weniger wesentlich ist, als die, wodurch das Gefühl sich ausgesprochen findet, oder die nur Das für einen richtigen Ausdruck des religiösen Gefühls gelten läßt, was eben so sehr den Ansprüchen des auf Wahrheit dringenden Verstandes genügt. — Aehnlich verhält es sich in Ansehung der Darstellung des religiösen Bewußtseyns im Handeln. Bekanntlich giebt es Religionen, in denen die Sittlichkeit als etwas Untergeordnetes erscheint, oder bey denen die ästhetischen Anlagen des menschlichen Geistes weit mehr ihre Rechnung finden, als seine sittliche Natur. Von diesen unterscheidet sich das Christenthum, als eine in ihrem Grunde und Wesen sittliche Religion; es sind die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns, worauf sich die herrschenden Christlichen Gefühle beziehen; es sind sittliche Gesinnungen und Handlungen, worin sie sich hauptsächlich ausdrücken. Keine Religionspartey würde daher eine Christliche heißen können, die sich von dieser sittlichen Richtung des Christenthums lossagte. Dennoch darf man vom Protestantismus behaupten, daß er auch in dieser Hinsicht den Christlichen Charakter strenger und reiner bewahre, als der Katholicismus. Mag dieser sich immerhin rühmen, daß er die schönen Künste mehr, als der Protestantismus begünstige; dieser setzt seinen Ruhm darin, daß er die Idee der Sittlichkeit tiefer faßt, die Gesetze des sittlichen Lebens strenger geltend macht, daß er alles religiöse Handeln nach einem sittlichen Maaßstabe beurtheilt, und mit größerer Sorgfalt Alles zu vermeiden sucht, was den Menschen gegen seine sittlichen Gebrechen blind oder gleichgültig machen könnte. Seine Auffassungs- und Darstellungsweise ist insofern, wie beym Christenthume überhaupt, eine ethische.

Dieß führt nun drittens auf das subjective oder erzeugende Princip des Proteſtantismus, nämlich die Regſamkeit des Gewiſſens, die ſich auch über den leiſeſten Widerſpruch unſerer Geſinnungen und Handlungen mit dem göttlichen Geſetze weder täuſcht noch beruhigt, und uns keinen Frieden läßt, bis wir ihn ſuchen bey Dem, durch welchen wir Frieden haben mit Gott; den ſittlichen Ernſt, dem es nicht genügt, wenn wir den groben Ausbrüchen der Sünde wehren, ſondern der die Ausrottung ihres Keimes im Herzen fordert, wozu wir eines höhern Beyſtandes bedürfen, und der unſere Mängel und Gebrechen nicht für etwas Geringfügiges hält, ſondern Dasjenige in ihnen erkennt, was uns ewig ſcheidet von dem Allheiligen, und ſtrafbar macht vor dem Allgerechten, wenn wir uns nicht halten an Den, der die Scheidewand niedergeriſſen und die Handſchrift, ſo wider uns war, getilgt und an's Kreuz geheftet hat; ferner die Wahrheitsliebe, die ſich durch keine Gefahr einſchüchtern, durch kein hergebrachtes Vorurtheil beſtechen läßt, wenn eine Lehre mit den Ausſprüchen der Bibel im Widerſpruch ſteht; die Selbſtſtändigkeit endlich, die ſich keinem menſchlichen Anſehn unterwirft, ſondern allein der göttlichen Offenbarung. Dieſe Gemüthseigenſchaften ſind aber ſämmtlich Früchte desſelben evangeliſchen Glaubens, der uns auch rechtfertigt und erleuchtet; durch ihn empfangen wir den Geiſt der chriſtlichen Freyheit, der Wahrheit und der Heiligung. Ueberhaupt können ja objectives und ſubjectives, materiales und formales Princip nicht anders, als Eins ſeyn; ihre Verſchiedenheit kann nur daher kommen, daß wir eins und dasſelbe von verſchiedenen Seiten auffaſſen; und in dieſer ihrer Einheit muß man ſie zu begreifen wiſſen, wenn man ſich nicht mancherley Mißverſtändniſſen ausſetzen will. Die Rechtfertigung, die Erleuchtung, die Liebe zur Wahrheit und Heiligkeit, Alles iſt ein Geſchenk und eine Wirkung der göttlichen Gnade in uns; jener Glaube, der, das Menſchliche fahren laſſend, Jeſum Chriſtum ergreift, welcher uns gemacht iſt von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung, iſt ſowohl das materiale Princip, inwiefern wir in ihm den Grund der Recht-

fertigung erkennen, als das formale, indem er die Wahrheit allein bey Dem ſucht, der das Licht der Welt iſt, als auch das ſubjective, indem wir durch ihn die Freyheit der Kinder Gottes empfangen, denen nichts wichtiger iſt, als ihren Vater immer vollkommener zu erkennen und ſeine Gebote zu erfüllen. Dächten wir uns ein kritiſches Zurückgehn auf die Schrift, welches nicht von dieſem Glauben ausginge, oder eine Selbſtſtändigkeit, eine Wahrheitsliebe, eine Sittlichkeit, die einen andern Grund hätte, ſo wären dieſe keineswegs Das, was wir als das formale, oder ſubjective Princip des Proteſtantismus bezeichnet haben. Auch ein Seneca, oder ein Marcus Antoninus mögen ſich dieſer Eigenſchaften rühmen, dieß macht ſie nicht zu evangeliſchen Chriſten; vielmehr ſind dieſelben, des gleichen Namens ungeachtet, in ihnen ganz etwas Anderes, als ſie im Chriſten ſeyn würden.

Ueberhaupt müſſen wir bey dieſer Gelegenheit auf eine der gewöhnlichſten Urſachen der Verwirrungen aufmerkſam machen, die gerade hier ſo häufig geweſen ſind. Sie liegt in der abſtracten Sprache. Jeder Grundſatz hat im Zuſammenhange einer gewiſſen Denk- und Anſichtsweiſe einen beſtimmt modificirten Sinn, und iſt nur in dieſem für ſie wahr und gültig. Hält man ſich aber bloß an den abſtracten Ausdruck, ſo verſchwinden jene Modificationen, es läßt ſich ihnen wohl gar eine entgegengeſetzte Bedeutung unterlegen, was nothwendig zu irre leitenden Verwechſelungen führt. So ſagen wir z. B. mit Recht, der Charakter des Proteſtantismus ſey Selbſtſtändigkeit; wir meinen diejenige Selbſtſtändigkeit, die aus dem Glauben an Chriſtus ſtammt, für den es heißt: Ihr ſeyd theuer erkauft, werdet nicht der Menſchen Knechte! Wollte nun Jemand behaupten, die wahre Selbſtſtändigkeit ſey die, welche gar keine Autorität anerkenne, als die der eignen autonomiſchen Vernunft, alſo auch nicht die Autorität einer angeblichen Offenbarung oder eines vermeinten göttlichen Geſandten, der wahre Proteſtant ſey mithin Derjenige, der die Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel nur ſo viel gelten laſſe, als ſie der ſelbſtſtändig prüfenden Vernunft gelten können: ſo wäre dieß im Grunde nichts

Anderes, als was die Logik ein sophisma homonymiae nennt, und man würde sich dadurch wenigstens von dem Protestantismus eines Luther oder Calvin viel weiter entfernen, als der Katholicismus selbst. Es kömmt also gar sehr darauf an, jeden Begriff und jeden Grundsatz in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange aufzufassen.

De Wette redet schließlich noch von dem ästhetischen Charakter des Protestantismus, oder von den in ihm vorherrschenden Gefühlen. Er unterscheidet nämlich, seiner philosophischen Religionstheorie gemäß, die drey ästhetischen Ideen: der Begeisterung, der Resignation und der Andacht *). Indem er nun im Katholicismus die erste, oder die heitere Weltansicht überwiegend findet, wodurch sich derselbe gewissermaßen dem Charakter des Heidenthums annähere **), weiset er die beyden andern dem Protestantismus zu, der auch hierin dem ursprünglichen Charakter des Christenthums treuer bleibe. Resignation ist es, wenn sich der Mensch, im Bewußtseyn seines Unwerths, vor dem Heiligen demüthigt und, indem er sein Vertrauen nicht auf seine eigne Vollkommenheit, sondern auf die göttliche Gnade setzt, den Trost der Sündenvergebung empfängt. Andacht ist es, die den Geist des Frommen über den Wechsel der Erscheinung zu Gott erhebt, die unser Herz erfüllt, wenn jedes erhebende oder niederdrückende Gefühl, was von dem Endlichen ausgeht, in der Anbetung des Unendlichen erlischt. Daß nun die Resignation der Lehre von der Rechtfertigung entspricht, und daher allerdings mit demselben Rechte für das Grundgefühl des Protestantismus erklärt werden kann, als diese für das Grunddogma, ist nicht zu verkennen. Doch hängt diese Art der Charakteristik zu genau mit dem von De Wette angenommenen philosophischen Systeme zusammen, als daß sie näher erörtert werden könnte, ohne auf letzteres einzugehen, was außer unserm Plane liegt.

*) Relig. u. Theol. S. 63 u. f.
**) Ebendaselbst, S. 131 u. 132.

Erſter,
oder
kritiſcher Theil.

Von der Quelle der Religionswahrheit.

Es ſind vornehmlich drey Fragen, deren Beantwortung uns in dieſem Theile beſchäftigen wird, nämlich: 1) Was iſt uns Proteſtanten Quelle der wahren Religionserkenntniß? 2) Warum erkennen wir ſie dafür? 3) Wie haben wir ſie zu gebrauchen? Wir handeln demnach von der heiligen Schrift, (§. 21 u. 22;) von ihrer Göttlichkeit und kanoniſchen Autorität, (§. 23 bis 29;) und von ihrer Auslegung, (§. 30 und 31.)

Wir haben bereits bemerkt, daß, ſo zweckmäßig es ſcheint, von der Erkenntnißquelle der in einer Wiſſenſchaft abzuhandelnden Lehren, von der Art ihrer Ableitung und der ihnen darnach zukommenden Gewißheit und Gültigkeit früher zu handeln, als von dieſen Lehren ſelbſt, dieß hier doch die große Unzuträglichkeit hat, daß dabey die proteſtantiſche Anſicht von der heiligen Schrift und der Offenbarung nicht in dem Zuſammenhange erſcheint, in welchem ſie im religiöſen Bewußtſeyn des Proteſtanten mit andern Anſichten ſteht. Denn wenn Einige die Sache ſo anſehen, als könne man aus bloßen Gründen der Erkenntniß beweiſen, daß Gott ſich offenbaret habe und daß dieſe Offenbarung in der Schrift niedergelegt ſey, ſo daß dieſer Beweis und die darauf gebaute Lehre nicht nur unabhängig vom Chriſtlichen

Glauben wäre, ſondern dieſen ſelbſt begründete: ſo verkennen ſie ſowohl die Natur des Glaubens, der auf dieſe Weiſe nicht entſtehen kann, als auch die Beſtimmung der Dogmatik, welche nicht iſt, auf dem Wege der Demonſtration ein Gebäude von rein theoretiſchen Lehrſätzen aufzurichten, welches den Glauben allenfalls vertreten könnte, ſondern dieſen nach ſeinem Zuſammenhange wiſſenſchaftlich darzuſtellen *). Man wird aber nicht behaupten wollen, daß im Chriſtlichen Bewußtſeyn der Glaube an die heilige Schrift das in ſich ſelber feſt ſtehende Fundament aller andern Ueberzeugungen ſey, — ſonſt müßte das Chriſtliche Bewußtſeyn jetzt ein anderes ſeyn, als zu der Zeit, da die heilige Schrift Neuen Teſtamentes erſt entſtand, ja ſelbſt, als zur Zeit der Reformation; denn in den erſten Bekenntnißſchriften unſerer Kirche kömmt die Lehre von der Schrift keineswegs als die Fundamentallehre, ſondern nur in ganz beyläufigen Andeutungen vor; — er iſt vielmehr ſelbſt nur ein Beſtandtheil der Chriſtlichen Ueberzeugung, der nur aus dem Ganzen zu verſtehen iſt, und eben ſo ſehr durch die übrigen geſtützt und getragen wird, als dieſe durch ihn. Daher wäre es eigentlich nothwendig, um in das Verſtändniß dieſer Lehre einzuleiten, und jene aus ihrer Voranſtellung entſpringende Unzuträglichkeit zu heben, daß wir ihren Zuſammenhang mit denjenigen, womit ſie im religiöſen Bewußtſeyn verknüpft iſt, im Vorwege möglichſt vollſtändig zu entwickeln ſuchten. Weil wir dadurch aber andern Theilen unſerer Darſtellung vorgreifen würden, ſo begnügen wir uns hier, bloß einen der Hauptgeſichtspuncte anzugeben, aus denen ſie zu betrachten iſt, und verweiſen im Uebrigen auf den Abſchnitt von den Heilsmitteln, (§. 85,) wo wir auf das Wort Gottes zurückkommen müſſen.

*) Dieſe Methode, Das, was Sache des Glaubens iſt und daher einen ganz andern Grund im menſchlichen Gemüthe hat, als Sache reiner Erkenntniß auf eine, vermeintlich für ſich erweisliche, Theorie von Offenbarung und Inſpiration bauen zu wollen, war es, die Leſſing in dem Götzeſchen Streite bekämpfte, weil eben ſie ſolche Einwürfe, wie die der Wolfenbüttelſchen Fragmente, hervorrufe, und ihnen das Chriſtenthum preisgebe.

Auch dieſe Lehre ſchließt ſich an das Chriſtliche Grundbewußtſeyn von der Sünde und der Erlöſung an. Die Sünde, oder Dasjenige in uns, was uns von Gott entfernt und in Widerſtreit mit ihm verſetzt, afficirt nicht bloß einſeitig unſern Willen, ſondern den ganzen Menſchen, alſo auch den Verſtand. Wir finden uns von Natur unvermögend, nicht bloß das Göttliche zu wollen und zu lieben, ſondern eben ſo ſehr, es zu erkennen und feſt daran zu glauben. Von dieſem Unvermögen zeugt die Geſchichte, indem ſie lehrt, auf welche Abwege der ſich ſelbſt überlaſſene Menſch überall gerathen iſt, (Röm. I, 21—23.) Näher liegt uns aber die eigne innere Erfahrung der Zweifel und Dunkelheiten, worin wir uns mehr oder weniger verſtrickt finden, wenn von Gott und göttlichen Dingen die Rede iſt. Das Ueberſinnliche nimmt von Natur in unſerm Verſtande ſo wenig, als in unſerer Geſinnung den ihm gebührenden Vorrang vor dem Sinnenfälligen ein. Niemand wird leugnen, daß es Zuſtände, daß es wenigſtens Momente in ihm gegeben habe oder noch gebe, wo er Das, was uns von allen Dingen das Wahrſte und Gewiſſeſte ſeyn ſollte, für Täuſchung, für etwas Problematiſches zu halten geneigter war, und wo er ſich keineswegs der Klarheit und Vollkommenheit der religiöſen Erkenntniß erfreute, die erforderlich iſt, um die Welt zu überwinden und mit der Ruhe und Ergebung des gläubigen Chriſten zu leben und zu ſterben. Wir bedurften und bedürfen eines höheren Beyſtandes, eines Lichtes von oben, welches unſere Finſterniß erhelle. Und können wir zweifeln, daß Gott es ſenden werde, wenn wir bedenken, daß jener Zuſtand ihm, dem Heiligen und Wahrhaften, unmöglich gefallen, ein göttliches Mißfallen aber nicht gedacht werden kann ohne eine göttliche Thätigkeit, wodurch das ihm Mißfällige entfernt und aufgehoben wird? Gott wird ſich offenbaren, und er hat ſich offenbart. Als Chriſten ſind wir uns bewußt, auch in dieſer Hinſicht erlöſt zu ſeyn, erlöſt durch dieſelbe Kraft, von der alle Aufhebung des Widerſtreits, worin wir uns gegen Gott befinden, ausgeht, durch die Kraft der göttlichen Gnade, deren Einwirkung auf unſere

Erkenntniß wir eben im Allgemeinen Offenbarung nennen. Dieſelbe iſt uns aber nicht zu Theil geworden als einzelnen, für ſich ſtehenden Individuen. Alle göttliche Wirkſamkeit in der Welt iſt organiſch; auch die Veranſtaltungen ſeiner Offenbarung bilden ein Syſtem, welches Alles befaßt, was beyträgt, Licht in die Finſterniß zu bringen, deſſen Mittelpunct aber Chriſtus iſt, auf den ſich jede frühere Offenbarung bezog, von welchem jede ſpätere, vermöge des durch ihn der Welt mitgetheilten heiligen Geiſtes, ausging. In dieſes Syſtem göttlicher Offenbarungen gehört auch diejenige, die unſern Geiſt erleuchtete; Gott hat ſich uns kund gethan durch Chriſtus und ſeinen heiligen Geiſt, jedoch nicht ohne Mittel, ſondern mittelſt des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, welches ſich ähnlich zu uns verhält, als die unmittelbare Anſchauung Chriſti und ſeiner Thätigkeit, oder der unmittelbare Eindruck der Erſcheinungen, worin ſich die göttliche Gnade urſprünglich offenbarte, zu Denjenigen, welchen vergönnt war, Augenzeugen derſelben zu ſeyn. Denn die heilige Schrift iſt es ja, welche uns die Wirkſamkeit Chriſti, ſeiner Vorläufer und ſeiner Schüler vor Augen ſtellt, ja uns zum Theil die Reden und Aeußerungen ſelber aufbehalten hat, durch welche der Grund einer vollkommenern Gotteserkenntniß in den Seelen ihrer nächſten Hörer und Leſer gelegt ward. Doch iſt das Bewußtſeyn Deſſen, was uns die heilige Schrift iſt, keineswegs bloß durch ſolche Schlüſſe und Reflexionen vermittelt; wir haben eine unmittelbare Erfahrung davon, wie unſer Glaube durch Gottes Wort in der Schrift geweckt und geſtärkt, unſer Verſtand erleuchtet, unſere Zweifel gelöſt, unſere Dunkelheiten zerſtreut, unſere Einſichten erhöht werden, wie ſie alſo das Mittel iſt, deſſen ſich die göttliche Gnade in Abſicht unſerer bedient, und wie andere Belehrungen nur in dem Maaße eine ähnliche Wirkung auf uns üben, als ſie von der Schrift ausgehen und uns ihren Inhalt näher bringen.

Dieß Alles bedarf nun freylich noch mancher Erläuterung und Rechtfertigung und wird ſie an ſeinem Orte finden; hier kam es nur darauf an, vorläufig anzudeuten, wie die Lehre von

der heiligen Schrift als Theil in das Ganze der Christlichen Ansichten hineinpaßt.

A. Autorität der heiligen Schrift.

§. 21.

Wir gehen jetzt zur Beantwortung der ersten Frage über, (so weit sie sich ohne die beyden andern beantworten läßt,) der Frage: was unsere Kirche als Erkenntnißquelle der Religionswahrheit, (als Principium cognoscendi in der Theologie,) betrachte, oder wo sie die höchste entscheidende Autorität in Glaubenssachen suche?

Da der Mensch unfähig ist, aus eignem Vermögen Gott und die göttlichen Dinge richtig zu erkennen, so giebt es nichts, woran wir uns halten können, als die Belehrungen, das Wort Gottes selbst. Wo finden wir aber Gottes Wort? Nicht in den innern Erleuchtungen, die Manche unmittelbar und unabhängig von Schrift und Kirche von Gott empfangen haben wollen; nachdem sich Gott vollkommen offenbart hat durch seinen Sohn, kann alle wahre Erleuchtung nur vermittelt seyn durch ihn und durch das glaubhafte Zeugniß von ihm. Aber auch nicht in den Satzungen der Kirche; denn diese sind den Einflüssen menschlicher Mißverständnisse und Irrthümer ausgesetzt, und es ist, dieselben für sich genommen, unmöglich, zu unterscheiden, was wirklich als Gottes Wort in ihnen zu betrachten, was menschliche Beymischungen und Zusätze sind. Wir erkennen es mit Sicherheit allein in den Schriften der Männer, die theils selbst Werkzeuge ursprünglicher göttlicher Offenbarungen gewesen sind, theils die höchste derselben, die Offenbarung Gottes in Christo, am unmittelbarsten in sich aufgenommen und unter dem Beystande des von ihm empfangenen heiligen Geistes aufgezeichnet haben. Denn wenn das Wort Gottes irgendwo am

reinſten anzutreffen iſt, ſo muß es da ſeyn, wo es am wenigſten durch Mittelsperſonen hindurch gegangen iſt, durch die es getrübt und verunſtaltet werden konnte. Jenes ſind nun die prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften, deren Sammlung die Bibel bildet, die uns mithin als die erſte und einzige Erkenntnißquelle gilt.

In den frühern Bekenntnißſchriften unſerer Kirche wird dieß mehr vorausgeſetzt, als deutlich ausgeſprochen; aber das ganze Verfahren, deſſen die Reformatoren ſich bedienen, ſey es zum Beweiſe oder zur Widerlegung, beruht auf dem Grundſatze: daß, was wirklich Lehre der Bibel iſt, wahr, was derſelben widerſpricht, falſch ſey, und daß nichts als Glaubenslehre feſtgeſtellt werden dürfe, was in ihr keinen Grund hat. Die Concordienformel beſtimmt ausdrücklich: „daß allein die prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften Altes und Neues Teſtaments „die Einige Regel und Richtſchnur ſeyen, nach welcher zugleich „alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurtheilt werden ſollen.“ Dieſe Erklärung, die Grundlage der nun immer weiter entwickelten Theorie vom Anſehn der heiligen Schrift in unſern Glaubenslehren, fordert zu zwey Bemerkungen auf.

1) Es iſt leicht erſichtlich, daß dieſelbe eine mehr antithetiſche, als thetiſche Bedeutung hat, (und dabey bleiben auch wir hier ſtehen, indem letztere erſt ſpäterhin gehörig beſtimmt und begründet werden kann.) Ihre Hauptabſicht iſt, auszuſprechen, was nicht als Norm und Regel angeſehen werden dürfe, nämlich „andere Schriften der alten oder neuen Lehrer, wie ſie Na„men haben.“ Dabey wird vornehmlich *) wohl an das Verfahren der Katholiken gedacht, die zum Beweiſe der Dogmen nicht bloß Schriftſtellen, ſondern auch Zeugniſſe der Kirchenväter anführen, um dadurch eine kirchliche Tradition darzuthun, die

*) Man wollte wenigſtens die proteſtantiſche Anſicht von den Schriften auch der angeſehenſten Kirchenlehrer von der bey den Katholiken herrſchenden unterſcheiden, obwohl man zugleich auch der Berufung der Philippiſten auf Melanchthons Schriften mag haben begegnen wollen.

ihnen als zweyte Erkenntnißquelle der Religionswahrheiten neben der Bibel gilt.

Die Bedeutung und geschichtliche Ausbildung des katholischen Begriffs der Tradition ist früher von uns entwickelt worden *). Insoweit die Tradition die Lehren Christi und der Apostel wirklich rein und zuverlässig fortpflanzen konnte, haben wir nichts dagegen, sie als Erkenntnißquelle derselben gelten zu lassen. Da aber nicht nur aus allgemeinen Gründen erhellt, daß sie es nur für wenige Generationen und nur höchst unvollkommen konnte, sondern da sich auch Belege genug darbieten, die den sich daraus ergebenden Verdacht ihrer Unzuverlässigkeit bestätigen: so können wir auf keinen Fall die Voraussetzung als gültig anerkennen, daß Alles ohne Unterschied, was unter dem Namen der Tradition gelehrt wird, sobald man von keinem andern Ursprung wisse, von Christo und den Aposteln herrühre, vielmehr muß dieß für jeden einzelnen Fall bewiesen werden. So weit dieß nun mit einiger Wahrscheinlichkeit geschehen kann, wird man nichts finden, was bloß die Tradition enthielte und nicht die Schrift; zudem wird man aber bey diesem Beweise der Schrift nicht entbehren können, weil wir außer ihr keine einzige zuverlässige Urkunde haben, die uns bey der historischen Untersuchung, ob eine Lehre wirklich apostolisch sey, leiten könnte. — Inwiefern wir in der Tradition die Aeußerung der Kirchenmeinung sehen, stellen wir nicht in Abrede, daß sie Aufmerksamkeit und Achtung verdiene, insoweit sich der heilige Geist darin ausspricht, den wir allerdings in der Kirche lebendig und wirksam glauben. Dasselbe gilt von Kirchenbeschlüssen und von den Ausprüchen frommer Kirchenlehrer. Wir wollen aber nicht gebunden seyn durch Das, was daran Menschenwerk ist, und wie sollen wir Das unterscheiden, als mittelst der heiligen Schrift? Mithin kommen wir auch von dieser Seite darauf zurück, daß die Tradition keine Norm für uns seyn kann, sondern allein die heilige Schrift. Die Ausprüche der Kirche und der Kirchenleh-

*) Seite 109 bis 112 und 121, 122.

rer sind bloß Zeugnisse ihres Glaubens an die Lehren der Schrift; sie zeigen, wie dieselben von ihnen aufgenommen, in ihr Gefühl, ihre Denk- und Sinnesweise übergegangen sind. Dieß kann nun allerdings sehr belehrend und erwecklich für uns seyn, kann der Wahrheit einen Weg zu unserm Herzen bahnen, und beytragen, daß Christus auch in uns Gestalt gewinne. Es bedarf vielleicht einer Brücke, um uns über die Schlucht hinüberzuführen, welche Verschiedenheit der Nationalität und Bildung zwischen unserer und der apostolischen Zeit gezogen haben. Die Aneignung der Christlichen Offenbarung ist nicht Sache des einzelnen Christen für sich, sondern eine gemeinschaftliche Angelegenheit, bedingt durch gegenseitiges Geben und Empfangen, bis Alle zur gleichen Vollkommenheit der Erkenntniß gelangt sind. Aber in Verhältniß zur ursprünglichen Offenbarung und ihrer Darstellung in der Schrift sind Alle bloß Empfangende; darum „kann keine andere Schrift der heiligen Schrift gleich gehalten, „sondern müssen alle zumal mit einander derselben unterworfen „werden;" der letzte Grund, etwas für Christliche Wahrheit zu halten, kann nicht in Denen liegen, die da empfangen, sondern nur in Dem, woher sie es empfangen haben.

Die Bestimmung der Concordienformel wird durch die folgenden Dogmatiker ergänzt *), indem sie, wie von der Tradition und den Schriften der Väter, so auch von der Vernunft und von den angeblichen unmittelbaren Offenbarungen einiger schwärmerischen Secten leugnen, daß sie eine Norm für die Christliche Erkenntniß abgeben können; von jener, weil sie in uns krank, verfinstert, von dem allgemeinen Verderben mit ergriffen ist; von diesen, weil wir keine von dem Systeme der Christlichen getrennte Offenbarung zugestehen, sondern jede Einwirkung des heiligen Geistes durch das Wort Gottes in der Schrift bedingt glauben.

2) Zu bemerken ist ferner, wie die Autorität der Schrift hier bezeichnet wird. Sie soll Norm und Regel seyn, wor-

*) S. z. B. *Buddeus*, Libr. I. Cap. II: De revelat. et script. S. §. 33.

nach alle Lehren und Lehrer beurtheilt werden. Es wird alſo weder behauptet, daß jede theologiſche Lehre wörtlich in der Schrift enthalten ſey, oder daß man, um eine Glaubenslehre zu Stande zu bringen, ſich beſchränken müſſe, die Ausſprüche der Schrift, wie ſie gegeben ſind, zu ſammeln und zu verbinden, (eine Anſicht, die allerdings immer mehr Eingang fand, mit der aber doch ſelbſt die früher üblichen Erklärungen der Theologie*) nicht übereinſtimmten;) noch auch, daß man von dem

*) Z. B. die Baierſche: Theologiam esse habitum supernaturalem, actibus nostris quidem, sed per vires gratiae et operationem spiritus sancti acquisitum. Wozu bedürfte es der Gnade und einer Wirkung des heiligen Geiſtes, wenn es nur darauf ankäme, ſich, mit Verzichtleiſtung auf jede eigentliche Selbſtthätigkeit des Erkennens, den wörtlichen Inhalt der Schrift zu merken? — Marheineke ſetzt (Grundl. der Dogm. erſte Aufl. §. 92.) den Ausdruck der ſymboliſchen Bücher, wornach die Schrift Norm und Richterin iſt, als den wahren und richtigen, dem Ausdrucke der Dogmatiker, wornach ſie principium cognoscendi ſeyn ſoll, als einem falſchen und irreleitenden entgegen. Doch meinten Diejenigen, die ihn gebrauchten, mit letzterem kaum etwas Anderes, als das Erſte. Als Entwickelung jenes Begriffs kann man die Lehre von den Affectionen der Schrift, (§. 28. des Lehrbuchs,) beſonders ihrer auctoritas anſehen; dieſe wurde, in ihrer Anwendung auf die Glaubenslehre, als eine auctoritas normativa und iudicialis beſchrieben, was mit der Beſtimmung der Concordienformel zuſammentrifft. Was verſehen ward, lag nicht in den dogmatiſchen Grundſätzen, ſondern in der Anwendung. Die Theorie der Dogmatik blieb zwar von einer Seite unvollſtändig, indem man die Natur der religiöſen Ueberzeugung nicht in Erwägung zog, ſondern ſie für eine Art der Erkenntniß hielt, (S. oben, S. 60;) was aber die eigentlich theologiſche Seite derſelben betrifft, ſo verkannte man nicht, daß die Dogmatik nicht das Werk des Buchſtabens, ſondern nur des Geiſtes ſeyn könne. Wenn man die Schrift das einzige Princip der Theologie nannte, ſo ſetzte man ſie der Tradition, den Satzungen der Kirche u. ſ. w. entgegen, nicht „dem ewigen Worte Gottes, welches Eins iſt mit dem Worte Gottes in uns, oder der Offenbarung Gottes in dem Bewußtſeyn von ihm.“ Man erklärte Gott ſelbſt, als von dem die Weisheit, die von oben iſt, kömmt, und der den Geiſt der Weisheit und der Offenbarung zu ſeiner Erkenntniß giebt, inſonderheit aber den heiligen Geiſt, als ohne welchen Niemand Chriſtum ſeinen Herrn nennen kann, für den auctor und die causa efficiens theologiae, und leitete ihren Urſprung von der illuminatio spiritus sancti plena et perfecta ab;

in der Kirche Angenommenen und von den Reſultaten früherer Bemühungen um die Ausbildung der Glaubenslehre ganz abſehen und jeden neuen dogmatiſchen Verſuch, mit Uebergehung aller geſchichtlichen Mittelglieder, unmittelbar an die Schrift anknüpfen müſſe. Was ſich wirklich als mündlich fortgepflanzte Lehre der Apoſtel, als Ausfluß des die Kirche belebenden Geiſtes der Wahrheit anſehen läßt, die Beſtrebungen der erleuchteten Vernunft, den Chriſtlichen Glauben wiſſenſchaftlich zu entwickeln, ſollen nicht verworfen, es ſoll nur Alles der Norm der Schrift unterworfen werden. Und dieß mit Recht. Denn was der Schrift widerſtreitet, kann weder eine ächte apoſtoliſche Tradition, noch eine wahre Entwickelung des Chriſtenthums, noch das Werk einer durch Chriſti Geiſt erleuchteten Vernunft ſeyn, nicht nur, weil dieſer Geiſt ſich ſelber nicht widerſprechen, ſondern auch, weil ſeine Wirkſamkeit von der urſprünglichen Offenbarung Gottes in Chriſto nicht geſchieden werden kann. Doch iſt Jenes nicht ſo zu denken, als dürfe die Entwickelung des Chriſtlichen Bewußtſeyns und die Darſtellung desſelben in Begriffen unabhängig von der Schrift, vielleicht im Gegenſatze mit ihr vor ſich gehen, und müſſe nur hinterher nach der durch ſie gegebenen Norm berichtigt, geſichtet und geläutert werden; vielmehr ſoll die religiöſe Gedankenerzeugung ſelbſt durch die heilige Schrift regulirt und beſtimmt werden; (ſie iſt nicht bloß norma correctionis, ſondern auch norma directionis) *). Denn der heilige Geiſt, von dem ſie ausgehen ſoll, kann, wie geſagt, in keiner andern Art und Form auf uns wirken, als, indem wir Chriſti Erſchei-

nur ſey die heilige Schrift das Mittel, wodurch der heilige Geiſt die Erleuchtung wirke; das innere Wort, behauptete man gegen die Schwärmer, gelange nur an uns durch und mit dem äußern. König (in ſeiner Theologia positiva) nennt daher die Schrift nur causam instrumentalem theologiae, womit Quenſtedt freylich unzufrieden iſt und ſie lieber causam mediam genannt wiſſen will; aber offenbar bloß, damit die Kraft des heiligen Geiſtes und die Wirkſamkeit der heiligen Schrift nicht zu getrennt erſcheine, was leicht zu jener Herabwürdigung der letztern, deren die Schwärmer ſich ſchuldig machten, führen konnte.

*) Hollaz: Exam. theol. Proleg. II. quaest. 27. c.

nung, oder den sie vergegenwärtigenden Inhalt der Schrift in uns aufnehmen, so jedoch, daß derselbe nicht bloß im Gedächtnisse oder Verstande bleibt, sondern im Herzen lebendig wird, und von innen heraus einen Glauben, eine Erkenntniß schafft, die der Schrift gemäß seyn muß, weil wir durch die Schrift zu ihr angeregt sind. Ob es nun aber bey der Entstehung und Ausbildung dogmatischer Ansichten so zugegangen sey, das muß offenbar werden, wenn man sie mit der Schrift vergleicht.

Nach diesen Erläuterungen werden wir uns das oft erhobene Bedenken leichter beantworten können, ob und wie sich der Grundsatz von der Schrift, als der höchsten Regel und Richterin in Glaubenssachen, mit dem Ansehn vereinigen lasse, welches die ältern Theologen den symbolischen Büchern einräumen*).

*) Die Frage, welche Autorität und Bedeutung den symbolischen Büchern beyzulegen sey, (die wir in der Einleitung S. 46 nur vorläufig und aus einem andern Gesichtspuncte berührt haben,) gehört zu denen, die an sich ziemlich verwickelt, und es durch die darüber Statt gefundenen Verhandlungen noch mehr geworden sind. Um so nothwendiger ist es, nicht etwa blindlings Eine der entgegengesetzten Meinungen, die Jemand auf den ersten Blick am meisten zusagen mag, anzunehmen, sondern den wichtigen Gegenstand einer mehrseitigen Erörterung zu unterziehen. Mir ist darüber (von Herrn Dr. Rust in den Berliner Jahrbüchern) der Vorwurf gemacht worden, mich schwankend, wenn nicht widersprechend erklärt zu haben; ich glaube, nur deßhalb, weil man meiner Gedankenfolge die nöthige Aufmerksamkeit zu schenken verschmäht hat. Dieß bestimmt mich, dieselbe kurz zu bezeichnen. Wir wollen also 1) vernehmen, welches Ansehn unsre Kirche den symbolischen Büchern beylegt, (S. 276—278;) 2) zeigen, daß dieses, auch im strengsten Verstande genommen, dem Grundsatze von dem normativen Ansehn der h. Schrift nicht widerstreitet, (278—281;) 3) untersuchen, ob und wieweit die strenge Ansicht von der Verbindlichkeit der Symbole festzuhalten, oder davon nachzulassen sey. Zu diesem Ende werden wir a) auf die innern Gründe dieser Verbindlichkeit zurückgehn, (S. 282—290;) b) dann zeigen, daß und warum man nicht jede Abweichung von den Symbolen als einen Beweis, daß Jemand nicht zur Kirche gehöre, betrachten dürfe, (S. 290—294;) endlich c) Grundsätze aufstellen, nach welchen unterschieden werden kann, was als symbolische Lehrnorm auch ferner anzusehen sey, oder nicht, (S. 294

Weil es nämlich, (ſo erklärt ſich darüber die Concordienformel,) zu gründlicher und beſtändiger Einigkeit in der Kirche vor allen Dingen von nöthen, daß man einen ſummariſchen, einhelligen Begriff und Form habe, (quasi typum unanimi consensu approbatum,) darin die gemeinſame Lehre der verbeſſerten Kirchen aus Gottes Wort zuſammengezogen ſey, wozu jedoch keine Privatſchriften tauglich, ſondern ſolche, die im Namen der Kirche geſtellt, approbirt und angenommen: ſo bekennen wir uns theils zu den drey allgemeinen Symbolis, als zu den kurzen, Chriſtlichen, in Gottes Wort gegründeten Bekenntniſſen des Glaubens, in welchen den frühern, zu und bald nach der Apoſtel Zeiten eingeriſſenen falſchen Lehren lauter und beſtändig widerſprochen worden, theils zu der ungeänderten Augsburgiſchen Confeſſion, worin die wahre Lehre, nachdem ſie durch Luther wieder an's Licht gebracht, aus und nach Gottes Wort wider des Pabſtthums und anderer Secten Verfälſchung zuſammengezogen, als dieſer Zeit unſerm Symbolo, durch welches unſere Kirchen von den Papiſten und andern verworfenen Secten abgeſondert werden; wozu dann noch die Apologie dieſer Confeſſion kömmt, als worin ſie nicht allein nothdürftiglich ausgeführt und verwahrt, ſondern auch mit hellen, unwiderſprechlichen Zeugniſſen der Schrift erwieſen; ferner die Schmalkaldenſchen Artikel, worin die Lehre derſelben wiederholt, etliche Artikel aus Gottes Wort weiter erklärt, auch darneben Urſach und Grund angezeigt werden, warum man von den papiſtiſchen Irrthümern abgetreten, ſich auch mit dem Pabſte darüber nicht zu vergleichen wiſſe; endlich Luthers Katechismen, weil in denſelben die Chriſtliche Lehre aus Gottes Wort auch für die Laien auf das richtigſte begriffen und erklärt worden. Dieſe Schriften, die von den vornehmſten und erleuchtetſten Theo-

— 296.) Dieß wird uns ſchließlich wieder auf das Princip zurückführen, daß die höchſte Norm des Glaubens und der Lehre allein in der heiligen Schrift gegeben ſey, (S. 296 u. 297.)

logen der Reformationszeit unterschrieben, und allgemein in Kirchen und Schulen als Summa und Vorbild der wahren, von Luther aus Gottes Wort wider das Pabstthum und andere Secten wohlbegründeten Lehre angenommen worden, sollen gebraucht werden, nicht um andere nützliche Schriften, wofern sie diesem Vorbilde gemäß sind, zu verdrängen, sondern daß man an ihnen habe eine einhellige, gewisse, allgemeine Form der Lehre, dazu sich unsere evangelischen Kirchen sämmtlich bekennen, und nach welcher, weil sie aus Gottes Wort genommen, alle andern Schriften, wiefern sie zu billigen und anzunehmen, geurtheilt und regulirt werden sollen; indem man darauf rechnet, nicht nur, daß Jeder, der aufrichtig der Augsburgischen Confession ist, dieselben als Zeugen annehmen, sondern auch, daß Niemand uns verdenken werde, wenn wir aus ihnen Erklärung und Entschied der streitigen Artikel nehmen, und, wie wir Gottes Wort als die ewige Wahrheit zum Grunde legen, also auch diese Schriften zum Zeugniß der Wahrheit, und für den einhelligen rechten Verstand unserer Vorfahren, so bey der reinen Lehre standhaftig gehalten, einführen und anziehen.

Aus dieser, fast wörtlich aus der Concordienformel*) ausgezogenen Erklärung erhellt, daß zwar auch die Symbole nur als Zeugnisse der evangelischen Lehre gelten sollen, die sie aus der Schrift, als der einigen Regel der ewigen Wahrheit, geschöpft, erklärt, erwiesen haben; daß sie aber doch auch als eine

*) Es versteht sich, daß das Ansehn der Concordienformel selbst, soweit es ihr in der Lutherischen Kirche beygelegt worden, nach denselben Grundsätzen zu beurtheilen ist; wobey aber bemerkt werden muß, daß ihre Urheber, wie sie sagen, keine andere und neue Confession zu stellen, sondern nur den einfältigen, hellen, lautern Verstand der Augsburgischen Confession, als eines reinen Christlichen Symboli, bey dem sich dieser Zeit rechte Christen nächst Gottes Wort sollen finden lassen, gegen Diejenigen, die von derselben abgewichen, und dabey doch der Augsburg. Conf. haben seyn und sich ihrer rühmen wollen, festzuhalten gedachten, indem sie die streitigen Artikel so erklärten, daß Jeder merken könne, welche Meinung dem Worte Gottes und der Augsb. Conf. gemäß sey, oder nicht.

Art von Norm betrachtet werden, wornach andere Lehren und Schriften beurtheilt, und, „was ihnen zuwider, als unſers Glau„bens einhelliger Erklärung entgegen, verworfen werden ſoll,“ ja daß man ſich ſelbſt in ſtreitigen Fällen auf ſie berufen zu dürfen glaubt. Die dadurch veranlaßte Beſchuldigung der Inconſequenz iſt zu ſcheinbar, als daß ſie unſern Theologen nicht hätte auffallen und Verſuche hervorrufen ſollen, ſie abzulehnen. Was ſie dagegen vorbringen, iſt ungefähr Folgendes.

1) Inwiefern die Symbole eine Norm ſind, ſind ſie es nur abgeleiteter Weiſe, weil ſie, nach Ueberzeugung der ſich zu ihnen bekennenden Kirche, aus der Schrift, die allein urſprünglich und an ſich eine Norm iſt, zuſammengezogen ſind *). Letztere allein iſt Norm gebend, (norma normans,) die Symbole ſind ſelbſt durch ſie normirt, (norma normata;) ſie ſind daher nicht eine Norm außer und neben der Schrift, ſie ſind der Kern und Inhalt der Schrift, (ipsa medulla scripturae) **).

2) In der That ſind die Symbole aber gar keine Norm in dem Sinne, wie die Schrift es iſt. Die heilige Schrift allein iſt Norm der Wahrheit, (norma veritatis;) die Symbole, als gemeinſchaftliche Bekenntniſſe, was wir nach dieſer Norm für wahr halten, ſind bloß Zeugniſſe der Geltung der Wahrheit, (receptio et approbatio veritatis,) in unſerer Kirche; ſie ſchreiben nicht vor, was wir glauben ſollen, ſondern drücken aus, was wir wirklich glauben, (non imprimunt nobis credenda, sed exprimunt a nobis credita.) Wenn es darauf ankömmt, auszumitteln und zu beweiſen, was wahr ſey, wird kein Proteſtant ſich auf Symbole berufen, wie der Katholik ſich allerdings auf Tradition und Concilienbeſchlüſſe beruft. Wenn aber

*) Dieß wird in der Concordienformel bey jedem einzelnen Symbolum hinzugefügt; namentlich heißt es von der Augsb. Conf. ausdrücklich, daß wir uns zu ihr bekennen „nicht derwegen, daß ſie von unſern Theologis „geſtellet, ſondern weil ſie aus Gottes Wort genommen, und darin feſt „und wohl gegründet iſt.“

**) In dieſer Vorausſetzung haben viele Dogmatiker es ganz unnöthig gefunden, von dem Verhältniſſe der Glaubenslehre zu den ſymboliſchen Büchern beſonders zu reden.

gefragt wird, ob ein Dogma in unſerer Kirche recipirt, oder was Lutheriſcher Lehrbegriff ſey, ſo berufen wir uns mit demſelben Rechte auf die ſymboliſchen Bücher, wie etwa Der, der nach den Lehrſätzen der Peripatetiker gefragt würde, auf die Schriften des Ariſtoteles. Daraus folgt nun aber allerdings, daß jede andere Schrift nur inſoweit als eine Darſtellung des Evangeliſch-Lutheriſchen Glaubens angeſehen werden kann, als ſie mit unſern Bekenntnißſchriften übereinſtimmt, alſo in dieſer Hinſicht nach ihnen beurtheilt werden muß. Dieß von ihnen erklären, heißt gar nichts Anderes, als erklären, daß ſie unſern gemeinſchaftlichen Glauben ausdrücken; Eins liegt im Andern. Wenn Jemand ſeine Meinung möglichſt klar und unumwunden ausgeſprochen hat, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß Dasjenige, was damit ſtreitet, ſeine Meinung nicht iſt; und es macht hierin keinen Unterſchied, ob es ein Individuum, oder eine Geſellſchaft iſt, die eine ſolche Erklärung abgiebt*). Die ſymboliſchen Bücher bieten inſofern ein Kriterium dar, (ſind eine norma discretionis,) wornach entſchieden werden kann, ob und inwieweit eine gewiſſe Schrift oder Lehre Dem, was unſre Kirche für die in der Bibel gegründete Wahrheit hält, gemäß oder entgegen ſey, mithin von ihr anerkannt, oder verworfen werden müſſe; als Quelle und Richtſchnur der Erkenntniß, (norma cognitionis,) werden ſie dadurch der Bibel eben ſo wenig beygeordnet, als Jemand der Vernunft eine zweyte Quelle der philoſophiſchen Erkenntniß beyordnen würde, wenn er leugnete, daß eine Lehre von dieſer oder jener philoſophiſchen Schule als die ihrige anerkannt werden könne, weil ſie den z. B. in den Schriften ihres Stifters ausgeſprochenen Grundſätzen derſelben widerſtritte.

3) Inwiefern eine Kirchengeſellſchaft aber glaubte, entweder, daß es ihre Pflicht ſey, die erkannte Wahrheit aufrecht zu halten und zu vertheidigen, oder daß ihr Beſtehen, das Wohl

*) Außer inwiefern ein Individuum dasſelbe bleibt, auch wenn es ſeine Meinung ändert, von einer Geſellſchaft aber in Frage geſtellt werden kann, ob ſie noch dieſelbe ſey, wenn ſie die Grundſätze fahren läßt, deren gemeinſchaftliches Bekenntniß ſie als Geſellſchaft conſtituirte.

ihrer Glieder und die Erreichung ihrer Zwecke erfordere, ſich vor den Störungen zu verwahren, welche aus der Verbreitung von Lehren hervorgehn, die ſich mit ihren Principien nicht vertragen, oder aus unzeitigen Neuerungen des Ausdrucks, wodurch Einzelne ſich geltend machen, vielleicht Andersdenkende von der Gemeinſchaft ausſchließen wollen*): ſo könnte ſie von den Symbolen noch einen andern Gebrauch machen, indem ſie darauf hielte, daß nur Denen, die auch ihren Glauben darin ausgedrückt fänden, die Leitung der Geſellſchaft anvertraut, daß nur ſolche Lehren, die mit ihnen übereinſtimmten, in ihrer Mitte verkündigt, daß die durch ſie autoriſirte dogmatiſche Sprache, die einmal dem gemeinſamen frommen Bewußtſeyn entſprechend gefunden und der Gefahr verwirrender Mißverſtändniſſe nicht ausgeſetzt iſt, beybehalten würde. Dadurch würden die Symbole zu einer Norm, nicht des Glaubens, wohl aber der Lehre und des Bekenntniſſes erhoben, (norma non credendi, sed docendi, determinans non fidem, sed professionem fidei;) jedoch nicht unbedingt, (absolute,) und allgemein, ſonder bedingter Weiſe, (respective,) nur für Diejenigen, die Glieder einer gewiſſen Kirchengeſellſchaft ſeyn wollen, weil ſie glauben und vorausſetzen, daß ihr Lehrbegriff ein ächt Chriſtlicher und bibliſcher ſey. Das ihnen beygelegte Anſehn iſt demnach ſehr verſchieden von dem der Schrift, (als eine auctoritas non divina, sed ecclesiastica;) es bindet Niemand, der bezweifelt oder leugnet, daß ihr Inhalt oder Ausdruck der Schrift gemäß ſey, oder daß die ſich zu ihnen bekennende Kirche den bibliſchen Glauben habe; es wehret ihm nur, worauf er von ſelbſt verzichten ſollte, in der von ihm verworfenen Kirche das Lehramt zu verwalten. Man

*) Wie dieß namentlich im ſechzehnten Jahrhunderte häufig der Fall war, wo der Streitſucht mancher Eiferer für die Rechtgläubigkeit kein Ausdruck genügte, der den Gegnern noch eine Möglichkeit übrig ließ, auch ihre Meinung hineinzulegen, wogegen friedliebende Theologen, wie Melanchthon, kein Mittel ſahen, als auf ſchriftgemäße, ſymboliſche Formeln zu halten, und Diejenigen, die ſich dabey nicht beruhigen wollten, von den Canzeln zu weiſen.

kann darüber ſtreiten, ob dieſe Art des Gebrauchs der Symbole, überhaupt oder unter gewiſſen Umſtänden, weiſe oder unweiſe, nützlich oder ſchädlich ſey; (ein Streit, worauf wir uns hier nicht einlaſſen, weil er mehr für die praktiſche Theologie, als für die Dogmatik gehört;) ihre Bedeutung, (was wohl zu unterſcheiden iſt,) wird dadurch nicht verändert; ſie ſind und bleiben nur Zeugniſſe und Erklärungen, wie die heilige Schrift in unſerer Kirche verſtanden und ausgelegt wird, und in Folge Deſſen Mittel der Beurtheilung, inwieweit eine Lehre mit dem bey uns kirchlich recipirten Lehrbegriffe übereinſtimme.

Der Vorwurf des Widerſpruchs dürfte auf dieſe Art allerdings beſeitigt ſeyn. Denn iſt es widerſprechend, wenn Jemand, der ſich über die Quelle einer gewiſſen Reihe von Wahrheiten erklärt, zugleich ausſpricht, was er in dieſer Quelle findet?*) Oder wird dieß etwa widerſprechend, wenn Mehrere darin übereinſtimmen? Wenn ſie ſich im Bewußtſeyn dieſer Uebereinſtimmung näher verbunden fühlen? Wenn ſie zwar Niemand zumuthen, eine gewiſſe Wahrheit auch in jener Quelle zu finden, weil ſie ſie darin gefunden haben, aber ihn doch auch nicht als einen Gleichgeſinnten zu ſich zählen wollen, wenn er ſie nicht darin findet? Widerſprechend kann dieß an ſich und im Allgemeinen gewiß nicht ſeyn; von einzelnen Widerſprüchen, die begangen werden mögen, indem dieß oder jenes angenommen wird, was der anerkannten Norm entgegen ſcheint**), dürfen wir hier, wo vom Principe die Rede iſt, abſtrahiren.

*) Oder wenn er, was Daſſelbe iſt, irgend eine Schrift namhaft macht, worin die in ihr enthaltene Wahrheit ſeiner Ueberzeugung nach richtig zuſammengefaßt ſey? — Auf einem andern Gebiete wenigſtens pflegen wir es ganz unbedenklich zu finden, wenn z. B. der Philoſoph, der zur Schule eines Kant, Schelling, Hegel gehört, das Wahre in den Schriften dieſer Männer, die er doch gewiß nicht für Quelle der Wahrheit hält, im Weſentlichen richtig ausgeſprochen glaubt, und Denjenigen, der es nicht thut, auch nicht zu derſelben Schule rechnet.

**) Wobey außerdem nicht zu überſehen iſt, daß, wenn von Zweyen der Eine Daſſelbe einer gewiſſen Norm gemäß, der Andere entgegen findet, der

Doch iſt die Sache hiermit nicht abgemacht. Theils laſſen die angeführten Unterſcheidungen noch manche Bedenklichkeiten übrig. Wir betrachten die Symbole nur als Norm, weil ſie mit der heiligen Schrift übereinſtimmen; darf dieſe Einſtimmung aber als vollkommen vorausgeſetzt werden? Sie ſollen als gemeinſchaftliche Bekenntniſſe gelten; ſind ſie aber doch nicht eigentlich nur das Bekenntniß gewiſſer Individuen, gewiſſer Perioden der Kirche? Sie ſollen die öffentliche Lehre regeln, um die Kirche vor Störungen zu bewahren; ſind ſie aber in dieſer Hinſicht durchaus zweckmäßig und unverbeſſerlich? Andern Theils iſt es auch nicht genug, ſich gegen die Beſchuldigung der Inconſequenz und des Widerſpruchs verwahrt zu haben; wir fragen billig, wozu überall das Einſchieben der Symbole zwiſchen die heilige Schrift und den durch ſie geleiteten und geregelten Glauben? — Um nun namentlich die letzte Frage beantworten zu können, müſſen wir in dieſen Gegenſtand etwas tiefer einzudringen ſuchen, ſo viel es geſchehen kann, ohne andern Abſchnitten der Dogmatik, beſonders ohne der praktiſchen Theologie vorzugreifen.

Zwar iſt die heilige Schrift Erkenntnißquelle der Religionswahrheiten, oder ſie iſt dasjenige Mittel, wodurch die göttliche Gnade das Licht der religiöſen Erkenntniß in uns anzündet; dieß Mittel muß aber gebraucht werden, wir müſſen uns das durch ſie dargebotene Licht aneignen. Zwar iſt ſie die Norm, nach der über Lehren und Lehrer geurtheilt, in Streitigkeiten entſchieden, das Irrige und Verkehrte verworfen werden ſoll; wir müſſen dieſe Norm aber anwenden, und nach ihr prüfen, was irrig und verkehrt ſey. Beydes, ſowohl die Aneignung der Wahrheit, als die Abwehr des Irrthums, iſt nicht Sache des Einzelnen für ſich, ſondern der Geſammtheit *). Gilt dieß für

Grund ihrer Meinungsverſchiedenheit auch darin liegen kann, daß ſie ſelbige nicht in gleichem Sinne als Norm anerkennen.

*) Daher vertheidigen unſere Dogmatiker zwar das Recht und die Pflicht eines Jeden, der dazu fähig iſt, die heilige Schrift zu leſen, verweiſen ihn aber auch zugleich an die Predigt des göttlichen Worts in der Ge-

alle Gebiete der Erkenntniß, kann in jeder Art des Wiſſens die Wahrheit nur durch vereinte Beſtrebungen gefunden werden, weil die Talente verſchieden vertheilt, jeder Einzelne aber ſchon durch die Kürze des Lebens, noch mehr in Hinſicht ſeiner Kräfte und auf andere Weiſe beſchränkt iſt, ſo daß, wie viel er auch leiſten möge, ſeine Beſtrebungen doch durch Andere fortgeſetzt, ergänzt und berichtigt werden müſſen, bilden ſich daher überall, und zwar zum großen Vortheile der Wiſſenſchaft, geſellige Formen, Vereine, Schulen: wie viel mehr muß es für das religiöſe Gebiet gelten, wo die Erkenntniß die Frucht eines höhern Lebens iſt, welches nach Chriſti Anordnung durch die Kirche, als den von ihm ausgehenden und beſeelten Organismus wachſender Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen, fortgepflanzt, verbreitet und vervollkommnet werden ſoll? Von der Kirche, der die Verwaltung der Gnadenmittel und namentlich die Verkündigung des göttlichen Wortes anvertraut iſt, gehen alle Gnadenwirkungen aus, wodurch das höhere Leben und, was nur eine Seite desſelben iſt, die wahre Erkenntniß in dem Individuum entſteht, und dieſe kann nicht in ihm entſtehen, als indem es zugleich durch Theilnahme an dem höhern Leben, was in der Kirche iſt, ein Glied derſelben wird. Die kirchliche Gemeinſchaft bedingt ſowohl das Wachsthum der Erkenntniß im Einzelnen, als ihren Fortſchritt im Ganzen. Wer ſich der Hinderniſſe bewußt iſt, welche die ihm noch anklebende Sünde den Wirkungen der Gnade, ſey es zu ſeiner Heiligung oder zu ſeiner Er-

---

meinde, und Niemand wird es unproteſtantiſch, ſondern ganz der Natur der Sache gemäß finden, wenn ſelbſt ein Melanchthon kaum etwas Theologiſches ſchreibt, ohne es dem Urtheile der evangeliſchen Kirche zu unterwerfen. Die Schrift iſt zwar iudex controversiarum, nämlich instrumentalis, ὀργανικός, κανονικός; aber iudex ministerialis, διακονικός, iſt die Kirche. Doch pflegen unſere Dogmatiker, geleitet durch die polemiſche Abſicht, das Recht des Laien gegen die Katholiken in Schutz zu nehmen, (was der reinen Entwickelung der Lehre Schaden gebracht hat,) hierbey die Kirche meiſtens ſogleich in ihre Beſtandtheile zu zerlegen, das ministerium ecclesiasticum, und die übrigen gläubigen Chriſten überhaupt.

leuchtung, in den Weg legt, der findet in ihr den brüderlichen Beyſtand und diejenigen geſellſchaftlichen Veranſtaltungen, wodurch der Schwache geſtärkt, der Kranke geheilt, dem Fehlenden aufgeholfen, der Irrende zurecht gewieſen wird. Nach Verſchiedenheit der Gaben trägt der Eine von dieſer, der Andere von jener Seite zur vollkommneren Entwickelung und Darſtellung der Wahrheit bey; was mangelhaft iſt, findet ſeine Ergänzung, was irrig, ſeine Berichtigung, indem die perſönliche Verſchiedenheit der Kräfte und Richtungen, wie die verſchiedenartigen Einflüſſe der Welt und der Sünde, ſich gegenſeitig aufheben und ausgleichen, im Ganzen aber der Geiſt ſich mächtig beweiſt, der Alle beſeelt und ſie in alle Wahrheit leitet, bis wir Alle gemeinſchaftlich, befreyt von der Decke der Unwiſſenheit und des Irrthums, indem wir die Herrlichkeit des Herrn immer reiner in uns abſpiegeln, von Stufe zu Stufe zu ſeinem Bilde verklärt ſeyn werden auch in Hinſicht der Erkenntniß Gottes und Deſſen, den er geſandt hat, welche das ewige Leben ſelbſt iſt, und die, wie ſie urbildlich allein in dem Vater iſt und dem Sohne, ſo auch abbildlich in allen Denen ſeyn ſoll, denen er es hat offenbaren wollen.

Die Kirche iſt aber nicht bloß in dem Streben begriffen, ſich aus der Schrift und nach der Norm der Schrift die Wahrheit immer vollkommener anzueignen und ſich vom Irrthume frey zu machen; dieß Streben kann, ſo gewiß Chriſti Werk an ihr nicht vergebens geweſen iſt und ſie den Geiſt von oben empfangen hat, nicht ohne Frucht geblieben ſeyn; ſie beſitzt in allen weſentlichen Stücken die Wahrheit und hat den Irrthum ausgeſtoßen; ſie ſtellt die Chriſtliche Erkenntniß auf einer gewiſſen Entwickelungsſtufe in ſich dar. Dieß anerkennen und, (was mit dem durch die Kirche vermittelnden Eintritte des höhern Lebens im Individuo zuſammenfällt,) ein lebendiges Glied der Kirche werden, iſt Eins, und ohne dieſe Anerkennung von Seiten aller ihrer Mitglieder, ohne ein Einverſtändniß über die Grundlage Deſſen, was als wahr angenommen oder als falſch verworfen wird, würde es gar keine Kirche, keine Gemeinſchaft

im Streben nach Wahrheit, keine gegenseitige Mittheilung zum Wachsthume in der Erkenntniß geben. Bildet sich daher ein klares Bewußtseyn von Dem, was gemeinschaftlich anerkannt wird, spricht sich die Kirche darüber aus, was sie als Principien der wahren Christlichen Lehre, was als eine falsche und irrige Auffassung derselben betrachtet: so haben solche Erklärungen, wie und auf welche Veranlassung sie auch entstanden seyn mögen, (ob z. B. durch allmählige Vereinigung über die wesentlichsten Glaubenspuncte, wie wahrscheinlich bey den ältesten in der Kirche üblichen Symbolis: oder durch Schriften, von Einzelnen verfaßt, die vom Geiste kräftiger erregt waren, und von der übrigen Kirche recipirt, wie die meisten protestantischen Glaubensbekenntnisse: oder durch Kirchenversammlungen, wie die Beschlüsse der Dordrechter Synode:) sie haben für alle Mitglieder der Kirche eine große Bedeutung, und zwar schon an sich, auch ohne Rücksicht auf die äußere Gesetzeskraft, die ihnen beygelegt seyn mag, (wovon wir hier ganz absehen.) Sie enthalten (der Voraussetzung nach) die Darstellung der unter dem Beystande des heiligen Geistes gemeinsam angeeigneten Wahrheit, deren in sich Aufnehmen den Punct bezeichnet, wo der Einzelne in die Kirche, oder in die Gemeinschaft des höhern Lebens eintritt; auf sie muß sich alle Verkündigung des Worts in der Gemeinde zurückführen lassen, von ihnen alle gemeinschaftliche Bestrebung, in der Erkenntniß fortzuschreiten, ausgehen. Solche Erklärungen sind die Symbole.

Wenn nun Alle, die an Christum glauben, nur Eine kirchliche Gemeinschaft bildeten, so würde es allein auch die von dieser Einen und allgemeinen Kirche angenommene Lehre seyn, woran wir bey der gemeinschaftlichen Aneignung und Fortbildung der Erkenntniß gewiesen wären. Nun ist diese aber unter mancherley Kämpfen und Parteyungen vor sich gegangen, und gerade diese haben den Symbolen ihren Ursprung gegeben, jedoch in Folge der Ueberzeugung, daß wir nur gemeinschaftlich in der Wahrheit wachsen und uns des Irrthums erwehren können. Sieht man jene Parteyungen so an, (wie sie sich fast durchgän-

gig ſelbſt anſahen,) daß auf der einen Seite das Recht war, auf der andern das Unrecht: ſo lag es im Berufe der Chriſten, ſich zum Bekenntniſſe und zur Vertheidigung der Wahrheit zu vereinigen gegen den Irrthum; leitet man ſie von verſchiedenen eigenthümlichen Richtungen in der Entwickelung der Chriſtlichen Erkenntniß ab, ſo konnte jede derſelben nur dann die höchſte Stufe der Ausbildung erreichen, wenn Alle daran Theil nahmen, in denen das Chriſtenthum ſich auf gleiche Weiſe geſtaltete. Iſt einmal eine allgemeine Einigkeit nicht möglich, weder durch Ausgleichung der entſtandenen Gegenſätze, noch indem man von ihnen abſieht: ſo iſt es wenigſtens Aufgabe, die partielle Einigkeit zu bewahren und darzuſtellen, die vorhanden iſt, was geſchieht, wenn man ſich über die verſchiedenen Wege in der Verfolgung der Wahrheit verſtändigt, und wenn Diejenigen, die unter einander einverſtanden ſind, den ihrigen für ſich fortſetzen, ungeſtört durch den Streit, der, indem er die Kräfte nach entgegengeſetzten Richtungen hinzieht, die einen durch die andern lähmt und unwirkſam macht. Ob und wie nun für den Einzelnen, der, wenn mehrere Parteyen da ſind, doch immer nur in Einer derſelben zur Gemeinſchaft des höhern Lebens, und daher in der Regel auch zu der in ihr herrſchenden Form des Glaubens gelangen wird, ein Bedürfniß entſtehen könne, ſich von ihr loszuſagen, oder ob der Fall eintreten könne, daß er in keiner derſelben die Wahrheit oder eine Auffaſſungsweiſe derſelben fände, die mit der Art, wie der heilige Geiſt in ihm die Erkenntniß ſchafft, übereinſtimmte, ungeachtet man erwarten ſollte, daß, nach der einen Anſicht von den kirchlichen Gegenſätzen, von den ſtreitenden Annahmen doch Eine wahr ſeyn, oder nach der andern, daß das Chriſtenthum ſich auf jedem Puncte ſeiner Entwickelung vollſtändig darſtellen, mithin auch jede der Richtungen, deren Möglichkeit in ihm liegt, repräſentirt werden müſſe: das laſſen wir hier auf ſich beruhen. Dieß aber ſcheint klar, daß es identiſch ſeyn muß, zu einer gewiſſen Partey gehören, und die ihr eigenthümliche Ueberzeugung theilen, alſo auch das dieſelbe ausſprechende Bekenntniß annehmen,

und daß es in dieser Hinsicht nicht hinreichen kann, bloß das normale Ansehn der Schrift anzuerkennen, weil dieß von allen Parteyen anerkannt wird, mithin ihr Gegensatz anderswo liegt, in der Art, wie sie die Schrift verstehen und sich ihren Inhalt aneignen.

Auch unsere Kirche hat sich in einem solchen Gegensatze gebildet, und ihre eigenthümlichen Symbole haben den Zweck, sie von den Papisten und andern Secten abzusondern, und in ihrer Mitte die Einigkeit zu bewahren. Wenn aber hiernach nur Derjenige als ein Glied von ihr angesehen werden kann, der sich auf dieselbe Seite des bestehenden Gegensatzes gestellt, und die in ihren Symbolen ausgedrückte Gestaltung des Christlichen Glaubens in sich aufgenommen hat: so soll damit doch keineswegs die Idee einer allgemeinen Kirche aufgehoben werden, die über jenem Gegensatze steht. Vielmehr ist auch diese anerkannt durch Reception der allgemeinen Symbola, die, entstanden in einer Periode, wo die katholische Richtung noch nicht in dem Grade vorherrschte, daß sie auf den Ausdruck der Grundlehren des Christenthums einen merklichen Einfluß hätte haben können, die allen Parteyen gemeinschaftliche Christliche Ueberzeugung darstellen. Ueberhaupt äußern unsere älteren Theologen eine gewisse Hochachtung gegen die Kirche der ersten Jahrhunderte; man sah in ihr die goldne, classische Zeit, die von den meisten spätern Verderbnissen noch rein war; man berief sich gern auf ihre Entscheidungen, auf die Aussprüche ihrer angesehensten Lehrer. Man thäte ihnen Unrecht, wenn man hierin eine Inconsequenz, oder eine Selbstbeschränkung des Protestantismus im Zurückgehn auf das ursprüngliche Christenthum sehen wollte. Vorausgesetzt, daß überhaupt das normale Ansehn der Schrift keine Nothwendigkeit in sich schließt, sich von aller Gemeinschaft im Streben nach Wahrheit loszusagen, und daß die Anerkennung des göttlichen Geistes in ihr mit der Anerkennung desselben in der Kirche nicht im Widerspruche steht: so ist die Anerkennung dieses Geistes in der ältesten Kirche und das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit ihr der Stellung unserer Kirche gegen

die Römiſche durchaus angemeſſen. Unſere Reformatoren wollten ſich ja keineswegs der katholiſchen Kirche, ſondern den Abweichungen der Papiſten vom wahren Katholicismus entgegenſetzen; ſie mußten alſo verwerfen, worin ſich eine papiſtiſche Tendenz offenbarte, und thaten dieß auch mit aller Freymüthigkeit, ſelbſt bey den angeſehenſten Kirchenvätern; diejenige Kirche aber, die, im Ganzen betrachtet, noch nicht papiſtiſch war, ſondern auf dem vom Evangelium vorgezeichneten Wege blieb, konnten ſie nicht als feindſelig, ſie mußten ſie im Ganzen als gleichgeſinnt, und die unſrige als eine Fortſetzung von ihr betrachten, welche nur die zwiſchen eingedrungenen Ausartungen wiederum ausgeſtoßen hatte. Durch Zurückgehn auf eine Zeit, wo die übereinſtimmende Lehre aller Gemeinden noch als eine Nachwirkung der mündlich fortgepflanzten apoſtoliſchen Lehre angeſehen werden kann, ließ man zugleich der Tradition, und durch Anerkennung Deſſen, was die Chriſten aller Zeiten, Völker, Parteyen, der mannigfaltigſten Verſchiedenheiten in Anſehung ihrer Volksthümlichkeit und ihrer religiöſen Anſichten ungeachtet, als den Kern der Chriſtlichen Lehre angenommen haben*), der Idee der Einheit und Katholicität ihr Recht widerfahren, wie auch der Proteſtant es anerkennen muß**). In letzterer Hinſicht ſtellten Einige die allgemeinen Symbola ſogar höher, als die eigenthümlichen unſerer Kirche***). Für eine zureichende Glaubens-

*) Dieß gilt, (mit Ausnahme der Differenz über den Ausgang des heiligen Geiſtes,) in Anſehung der drey ökumeniſchen Symbola wenigſtens von den drey Hauptparteyen, die jetzt in der Chriſtenheit beſtehen; noch allgemeiner aber, wenn wir von dem ſogenannten Athanaſianiſchen und dem zu Nicäa beliebten Zuſatze im Niceniſchen Symbolum abſehen; denn, dieſen abgerechnet, ſtellt letzteres bloß die in den öſtlichen Gemeinden übliche Form des apoſtoliſchen Symbolums dar, wie das jetzt gewöhnlich apoſtoliſch genannte die in der Römiſchen Kirche übliche Form.

**) Vergl. S. 104 u. f.

***) Z. B. Hutter, wenn er ſagt: (Compend. loc. I. qu. 15.) Longe maiorem auctoritatem obtinent ea, quae unanimi *totius catholicae ecclesiae* consensu approbata, qualia sunt tria illa oecumenica, quam quae *paucarum tantum* quarundam *particularium ecclesiarum* iudicio et applausu sunt recepta.

und daß es in dieſer Hinſicht nicht hinreichen kann, bloß das normale Anſehn der Schrift anzuerkennen, weil dieß von allen Parteyen anerkannt wird, mithin ihr Gegenſatz anderswo liegt, in der Art, wie ſie die Schrift verſtehen und ſich ihren Inhalt aneignen.

Auch unſere Kirche hat ſich in einem ſolchen Gegenſatze gebildet, und ihre eigenthümlichen Symbole haben den Zweck, ſie von den Papiſten und andern Secten abzuſondern, und in ihrer Mitte die Einigkeit zu bewahren. Wenn aber hiernach nur Derjenige als ein Glied von ihr angeſehen werden kann, der ſich auf dieſelbe Seite des beſtehenden Gegenſatzes geſtellt, und die in ihren Symbolen ausgedrückte Geſtaltung des Chriſtlichen Glaubens in ſich aufgenommen hat: ſo ſoll damit doch keineswegs die Idee einer allgemeinen Kirche aufgehoben werden, die über jenem Gegenſatze ſteht. Vielmehr iſt auch dieſe anerkannt durch Reception der allgemeinen Symbola, die, entſtanden in einer Periode, wo die katholiſche Richtung noch nicht in dem Grade vorherrſchte, daß ſie auf den Ausdruck der Grundlehren des Chriſtenthums einen merklichen Einfluß hätte haben können, die allen Parteyen gemeinſchaftliche Chriſtliche Ueberzeugung darſtellen. Ueberhaupt äußern unſere älteren Theologen eine gewiſſe Hochachtung gegen die Kirche der erſten Jahrhunderte; man ſah in ihr die goldne, claſſiſche Zeit, die von den meiſten ſpätern Verderbniſſen noch rein war; man berief ſich gern auf ihre Entſcheidungen, auf die Ausſprüche ihrer angeſehenſten Lehrer. Man thäte ihnen Unrecht, wenn man hierin eine Inconſequenz, oder eine Selbſtbeſchränkung des Proteſtantismus im Zurückgehn auf das urſprüngliche Chriſtenthum ſehen wollte. Vorausgeſetzt, daß überhaupt das normale Anſehn der Schrift keine Nothwendigkeit in ſich ſchließt, ſich von aller Gemeinſchaft im Streben nach Wahrheit loszuſagen, und daß die Anerkennung des göttlichen Geiſtes in ihr mit der Anerkennung desſelben in der Kirche nicht im Widerſpruche ſteht: ſo iſt die Anerkennung dieſes Geiſtes in der älteſten Kirche und das Bewußtſeyn der Gemeinſchaft mit ihr der Stellung unſerer Kirche gegen

feln, hieße ja an der Uebereinstimmung selber zweifeln. Wenn wir also sagten, nur Derjenige sey als Mitglied der Kirche anzusehen, der ihre in den Symbolen niedergelegte gemeinschaftliche Ueberzeugung theile, so versteht sich von selbst, daß er sie theile, weil er sie für schriftgemäß hält; die Anerkennung der Wahrheit des kirchlichen Lehrbegriffs, wodurch er ein Glied der Kirche ist, ist Eins mit der Anerkennung der Uebereinstimmung desselben mit der Schrift; und keineswegs stellt er dabey das Ansehn der Kirche der Schrift an die Seite, sondern er schließt sich in der Aneignung des Schriftinhalts an diejenige Kirche an, von der er glaubt, daß sie sich auf der durch die Schrift selbst vorgezeichneten Bahn der Wahrheit befinde.

Diese Ansicht der Sache würde keine Schwierigkeit haben, wenn nicht die Erfahrung Fälle darböte, daß Solche, die sich zur Kirche rechnen und zu ihr gerechnet werden, die Uebereinstimmung ihres symbolischen Lehrbegriffs mit der Schrift, (wo nicht gar das göttliche Ansehn der Schrift selbst,) bezweifeln oder leugnen. Nun könnte man dieß als eine Folge davon ansehen, daß sie überhaupt der Christlichen Kirche noch nicht ganz assimilirt, daß Welt und Sünde noch zu mächtig in ihnen wären, daß persönliche Hindernisse der vollen Aneignung des Christenthums im Wege ständen, mit deren Ueberwindung die fehlende Ueberzeugung sich einfinden werde. Oder, wenn man davon ausgeht, daß das Christenthum sich in verschiedenen Individuen verschieden gestaltet, könnte man sagen: wer sich von unserm symbolischen Lehrbegriffe und seiner Schriftmäßigkeit nicht überzeugen könne, möge immerhin zur allgemeinen Christlichen Kirche und zu einer andern, sey es vorhandenen, oder sich neu bildenden Partey gehören, aber zu unserer, der Evangelisch-Lutherischen Kirche gehöre er nicht.

Allein da fragt sich's erstens, ob eine Kirche schlechthin und zum Voraus behaupten darf, wenn Jemand sich nicht von der Schriftmäßigkeit ihres Bekenntnisses überzeugen könne, so müsse die Schuld an ihm und seiner persönlichen Unfähigkeit liegen, nicht an der Kirche und ihrem Bekenntnisse? Dieß hieße sich

offenbar eine Infallibilität beylegen, die den Grundsätzen der evangelischen Kirche widerstreitet. Denn freylich muß sie, um als Christliche Kirche bestehen zu können, sich ihres gemeinschaftlichen Glaubens im Wesentlichen als eines vom heiligen Geiste in ihr gewirkten, also wahren und gewissen, bewußt seyn; es darf ihr aber auch an dem Bewußtseyn der allem Menschlichen anklebenden Schwäche und Unvollkommenheit nicht fehlen; sie muß insofern die Möglichkeit des Irrthums zugestehen. Allerdings darf sie voraussetzen, daß in dem ihr einwohnenden Geiste und der gewissenhaft von ihr gebrauchten Schrift auch ein Gegenmittel gegen den Irrthum und ein Antrieb fortwährender Berichtigung liege; aber eben deßhalb darf sie, was möglicher Weise zur Berichtigung führen könnte, nicht ohne Weiteres abweisen; sie muß sich auf die Prüfung einlassen, und es anerkennen, wenn es sich bewährt; nur wird es den kirchlichen Charakter an sich tragen, wird dem Geiste des Bekenntnisses gemäß seyn, und, wie mit den bisherigen Bestrebungen der Kirche im Zusammenhange stehn, so auch auf ein Gemeinsames abzielen müssen.

Man kann auch zweytens fragen, ob das Bekenntniß das Eigenthümliche im Glauben und Leben einer Kirchengemeinschaft auf eine solche Weise ausdrücke, daß es in dieser Hinsicht keiner Verbesserung fähig sey? Wer dieß zum Voraus bejahen wollte, der müßte leugnen, daß ein Wachsthum in der Erkenntniß und Darstellung der Wahrheit, daß eine fortschreitende Entwickelung der Ansicht des Christenthums, die eine Kirche sich angeeignet hat, möglich sey. Widerstreitet dieß der Geschichte und der Bestimmung der Kirche selbst, so muß man zugestehen, nicht bloß, daß in dem Bekenntnisse, welches den kirchlichen Lehrbegriff doch nur auf einer gewissen Entwickelungsstufe darstellen kann, Manches, was später als zum Eigenthümlichen desselben gehörig erkannt ist, vielleicht nicht ausgedrückt sey, sondern auch, daß es Bestimmungen enthalten möge, die wir nicht für so wesentlich halten können, als sie vormals angesehen wurden, die wohl gar den eigenthümlichen Principien der Kirchenlehre

widerſtreiten, obwohl man ſich deſſen nicht bewußt war, ſo lange man ſie noch keiner ſchärfern Prüfung nach der Norm der Schrift unterzogen hatte. Sollen denn nun, indem man auch ſolche Beſtimmungen feſthält, der Entwickelung Schranken geſetzt, ſoll der Geiſt dem Buchſtaben untergeordnet, und, wer erſteren in ſich trägt, um des letzteren willen außer der Kirche erklärt werden? Unmöglich! Nur dieß darf man behaupten, daß ſich nach dem Symbole müſſe beurtheilen laſſen, ob Jemand wirklich vom Geiſte der Kirche beſeelt ſey.

Dazu kömmt nun drittens, daß Alles, was wir von der Uebereinſtimmung der individuellen Ueberzeugung mit den Symbolen bemerkt haben, nur unter der Vorausſetzung galt, daß ſie den gemeinſchaftlichen Glauben darſtellten. Man kann alſo ferner fragen, inwiefern dieſe Vorausſetzung gegründet ſey? Wahrſcheinlich werden Manche ſie ganz in Abrede ſtellen; die Symbole, werden ſie ſagen, ſeyen das Werk gewiſſer Individuen, allenfalls einer gewiſſen Periode der Kirche, die längſt vorüber ſey; was wirklich gemeinſamer Kirchenglaube ſey, müſſe man daher nicht ſie fragen, ſondern die jetzt Lebenden. Dieß kann nun nicht zugegeben werden, weil die Kirche eine Einheit iſt, nicht nur im Verhältniſſe zu den zugleich, ſondern auch in Anſehung der nach einander Lebenden; ſie kann ſich von ihrer Vorzeit, von ihrem Urſprunge nicht losreißen, ohne ſich ſelbſt aufzugeben. Wir wollen nicht mit Einigen behaupten, daß Jemand nur dadurch an der von den Reformatoren gegründeten Kirche Theil nehme, daß er das von ihnen aufgeſtellte Bekenntniß annimmt; vielmehr mag es wahr ſeyn, daß etwas nur dadurch Bekenntniß der Kirche, eine Erklärung ihres gemeinſchaftlichen Glaubens wird, daß alle Glieder der Kirche auf ihre Weiſe daran Theil nehmen. Dieſe Theilnahme iſt aber nothwendig verſchieden nach ihrer Stellung zur Kirche, nach dem Verhältniſſe ihrer Productivität und Receptivität, ihrer Fähigkeit, die chriſtliche Erkenntniß mitzutheilen, und der bloßen Empfänglichkeit für dieſelbe. Darnach wird es den Einen zukommen, Symbole im Namen der Kirche zu ſtellen, den Andern, ſie zu den ihri-

gen zu machen, indem ſie dieſelben, als ihrem Glauben entſprechend, wie es in der Concordienformel heißt, approbiren und annehmen. Nun iſt offenbar, daß die Reformatoren und ihre Gehülfen, als Diejenigen, durch welche die evangeliſche Wahrheit wieder an's Licht gebracht und auch uns zugänglich geworden iſt, im Allgemeinen zu den übrigen Gliedern der Kirche in dem Verhältniſſe der Mittheilenden zu den Empfänglichen ſtehen. In ihnen faßte die unſerer Kirche eigenthümliche Form des Chriſtlichen Lebens zuerſt Wurzel, und verbreitete ſich von ihnen aus über Alle, die durch eine verwandte Geiſtesrichtung dieſelbe in ſich aufzunehmen fähig waren. Sie ſind daher nicht bloß als einzelne Mitglieder, ſondern als natürliche Vertreter der von ihrer Wirkſamkeit ausgegangenen Kirchengemeinſchaft anzuſehn, und waren als ſolche berufen, Bekenntniſſe für ſie abzufaſſen, die, nachdem ſie während zweyer Jahrhunderte in dieſer Eigenſchaft anerkannt ſind, nicht nach Belieben wieder als bloße Privatſchriften bey Seite geſchoben werden können. Unſere Bekenntniſſe werden ſie aber allerdings nur dadurch, daß wir ſie recipiren, welches geſchieht, nicht, indem wir auf eigene Ueberzeugung Verzicht leiſten und unſere Einſicht einer uns innerlich fremden Norm unterwerfen, ſondern indem wir, eben ſo ſelbſtſtändig und frey, als wir uns der evangeliſchen Kirche anſchließen, auch in ihren Symbolen den Ausdruck des evangeliſchen Geiſtes und Glaubens wiederfinden, der ihr den Urſprung gegeben, und den wir uns angeeignet haben, oder anzueignen im Begriff ſind. Die Reception der Symbole beruht auf einer Wiederholung ihrer urſprünglichen Erzeugung aus demſelben Geiſte, aus dem ſie hervorgegangen, und der noch immer in jedem wahren Kirchenmitgliede lebendig iſt. Inwiefern wir uns aber hierbey gehemmt fühlen nicht durch einen Mangel dieſes Geiſtes in uns, ſondern, was wir nach dem Vorigen als möglich ſetzen müſſen, durch ein Mißverhältniß des Symbols zu den Fortſchritten unſerer Erkenntniß von dem Inhalte der Schrift und dem Weſen der Kirche, inſofern können wir nicht gebunden ſeyn, dasſelbe in einem andern Sinne zu

wir darin nur eine individuelle, nicht die Anſicht der Kirche wahrnehmen, würden wir ſie zu der zufälligen und temporären Form rechnen, die das kirchliche Bewußtſeyn in ihnen angenommen. Es fragt ſich alſo, inwiefern ſich vorausſetzen läßt, daß dieſes wirklich in ihnen zum Durchbruche gekommen, daß wirklich der Geiſt der Kirche ſich durch ſie ausgeſprochen habe? Dieß muß unſtreitig vorzugsweiſe in Anſehung der Puncte der Fall geweſen ſeyn, worauf der Gegenſatz der katholiſchen und der proteſtantiſchen Partey und die Trennung der letzten von jener beruhte. Denn daß dieſe von unweſentlichen Dingen, von bloß perſönlichen Intereſſen und Meinungen, von irrigen und mißverſtandenen Begriffen ausgegangen ſey, kann Niemand zugeben, der unſere Kirche für eine rechtmäßige, wahre, evangeliſche hält, oder ihr mit Ueberzeugung zugethan iſt. Daher ſtellt Schleiermacher mit gutem Grunde, und übereinſtimmend mit der angeführten Erklärung der Concordienformel über den Zweck unſerer Bekenntniſſe, jenem erſten Kanon den zweiten an die Seite: in den Symbolen iſt namentlich Dasjenige als bleibende Grundlage der Kirchenlehre feſtzuhalten, was ſich auf den Gegenſatz der beyden Kirchen bezieht. Wo dagegen ältere Beſtimmungen unverändert in ſie herübergenommen ſind, oder inwiefern wir ältere Symbole, (wie die ökumeniſchen,) geradezu recipirt haben, muß die Unterſuchung vorbehalten bleiben, ob ſich in ihnen nicht vielleicht der Geiſt mehr der katholiſchen Kirche, als der unſrigen, darſtelle, oder ob ſie nicht nach den eigenthümlichen Principien der unſrigen umgebildet, oder weiter durchgebildet werden können und müſſen?

Dieß darf aber nicht ſo verſtanden werden, als ſey es die Aufgabe der proteſtantiſchen Dogmatik, nur den Gegenſatz der beyden Kirchen weiter zu bilden, nicht aber, was ihnen gemeinſchaftlich iſt; das hieße, die Entzweyung für abſolut erklären, da doch das Princip der Einigung und Verſöhnung von jeder Chriſtlichen Kirche für das höchſte geachtet werden muß. Unſtreitig giebt es ein Gemeinſchaftliches im Glauben der Katholiken und Proteſtanten, was einen höhern Werth für das Chriſt-

liche Bewußtſeyn hat, als Das, worin ſie entgegengeſetzt ſind; unſtreitig können Fälle eintreten, wo auch der eifrige Proteſtant ſich veranlaßt ſieht, dieſes Gemeinſchaftliche in Schutz zu nehmen gegen eine Richtung, die, indem ſie bloß den Gegenſatz verfolgt, das Weſentliche des Chriſtenthums ſelber preisgiebt; an jenes Gemeinſchaftliche knüpft ſich die nie aufzugebende Hoffnung der künftigen Wiedervereinigung; wie könnte es denn Grundſatz ſeyn, überall kein Gemeinſchaftliches anzuerkennen, ſondern es gewiſſermaßen nur für ein Zeichen mangelnder Vollendung zu halten, wenn es ſich irgendwo zu finden ſcheint? Um aber hier die Gränze ziehn und entſcheiden zu können, in welcher Hinſicht und in welchen Theilen der ſymboliſche Lehrbegriff einer weitern Fortbildung und Beſtimmung fähig und bedürftig ſey, müſſen wir auf jene erſte Quelle der Chriſtlichen Erkenntniß überhaupt zurückgehen, woraus die Reformatoren geſchöpft haben, und aus der auch wir zu ſchöpfen nicht aufhören dürfen, die heilige Schrift.

So behauptet alſo die Schrift auch von dieſer Seite den ihr gebührenden Vorrang, als der höchſten Norm und Richterin in Glaubensſachen, der die Symbole nicht beygeordnet, ſondern untergeordnet werden. Wenn wir in dieſen die Grundlage der gemeinſam anzueignenden Wahrheit erkennen, worauf wir fortbauen müſſen, ſo geſchieht es, weil wir uns von ihrer Uebereinſtimmung mit der Schrift überzeugt haben; und die Schrift iſt es, nach der wir beurtheilen, wo ſie der Berichtigung und Vervollkommnung bedürfen, und die uns bey dieſem Geſchäfte leitet.

B. Verhältniß des Alten und Neuen Teſtaments.

---

§. 22.

Unter dem Namen der heiligen Schrift, die wir für Norm und Erkenntnißquelle der Theologie erklären, begreifen wir nicht

als das des Moſes und der Propheten, das Zeugniß Gottes in den Werken, die er ihm zu vollenden gegeben hatte, (Joh. V, 36,) ſo läßt ſich doch die Wirkung des einen von der des andern gar nicht trennen. Wie er darauf den Heiden gepredigt wurde, empfingen dieſe zugleich auch die Schriften des Alten Teſtaments mit; überall ſchloß ſich die Verkündigung des Evangelii an ſie an; und ſelbſt, nachdem dieß ſchon Eingang gefunden hatte, läßt ſich ſchwerlich berechnen, wie Viele durch ſie für den Glauben gewonnen, oder darin befeſtigt ſeyn mögen, worüber uns manches ausdrückliche Zeugniß aus ältern und neuern Zeiten aufbehalten iſt. Was ſo durch Inhalt und Wirkung zuſammenhängt, dürfen wir wohl unterſcheiden, aber nicht ſcheiden. Wenn aber unterſchieden, und nun gefragt wird, inwiefern das Alte Teſtament, für ſich genommen, Norm des Glaubens und Lebens für den Chriſten ſey, kann man von Zweyerley ausgehen.

1) Das Alte Teſtament enthält göttliche Offenbarungen und Anordnungen. Gott kann aber nichts offenbaren, was nicht Wahrheit, nichts anordnen, was nicht heilig und gut wäre, mithin für Den, der über das Wahre und Gute Belehrung ſucht, wichtig ſeyn muß. Nur iſt nicht Alles von Anfang an offenbart; bis der Menſch für höhere Aufſchlüſſe empfänglich war, mußte Gott ſich zu ſeiner Schwäche herablaſſen; die göttlichen Anordnungen mußten immer auf ſeine dermalige Bildungsſtufe berechnet ſeyn, bis er zu einer vollkommneren heranreifte. Daher muß man mit den früheren Offenbarungen und Anordnungen die ſpäteren, mit denen des Alten die des Neuen Teſtaments vergleichen, und Acht geben, wo erſtere als wahr und gültig vorausgeſetzt, wo ſie vollkommener erklärt und ergänzt, wo ſie modificirt oder aufgehoben werden.

Hierin liegt indeß mehr eine Anweiſung, zur Beantwortung der aufgegebenen Frage zu kommen, als die geſuchte Antwort ſelbſt. Dieſe werden wir

2) an den unmittelbar einleuchtenden Kanon anknüpfen können: Gültig ſind die Belehrungen und Vorſchriften des Alten Teſtaments auch für uns, inwiefern es Eine und dieſelbe

Religion ist, worauf sich das Alte, wie das Neue Testament bezieht; sie sind es nicht, inwiefern die Religion des Alten mit der des Neuen Testaments in einem Gegensatze steht.

Es ist nämlich an sich klar, daß das Christliche Leben und Bewußtseyn, inwiefern es von dem des frommen Israeliten durchaus verschieden ist, keine Nahrung ziehen kann aus Dem, wodurch letzteres geregelt oder dargestellt werden soll; daß aber Dasjenige, was nicht beyträgt, uns in dem Glauben, der Gesinnung und Erkenntniß zu fördern, wozu uns Gott durch Christum berufen hat, auch nicht als von ihm für uns bestimmt betrachtet werden kann.

Eins ist nun die Religion des Alten und Neuen Testaments zunächst in den Eigenschaften einer monotheistisch-ethisch-dogmatischen, d. h. einer solchen Religion, die sich zur Anerkennung des Einen wahren Gottes erhoben hat, der vorzugsweise Erregungen des sittlichen Bewußtseyns zum Grunde liegen, und in der die Reflexion hinlänglich gereift ist, um mit Verschmähung der Mythologie nach Erkenntniß der Wahrheit zu streben; (also in Hinsicht der durch den Monotheismus bezeichneten Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseyns, und, wie das Lehrbuch sich ausdrückt, in Hinsicht ihres subjectiven Princips, des sittlichen Ernstes und der Wahrheitsliebe, die in ihnen vorherrschend sind.) Dieß führt auf die fortdauernde Gültigkeit der Belehrungen des Alten Testaments über die allgemeinen Religionswahrheiten, über Gottes Wesen, Willen, Werke und Eigenschaften, desgleichen der allgemeinen Regeln und Vorschriften, die es für das menschliche Thun und Lassen aufstellt; Belehrungen und Vorschriften, die im Neuen Testamente vorausgesetzt, obwohl in vieler Hinsicht vollkommener erklärt, zugleich auf die eigenthümlichen Ideen des Christenthums bezogen und dadurch näher bestimmt werden.

Aber auch, was dieses Eigenthümliche betrifft, können wir dem Neuen Testamente das Alte nicht schlechthin entgegensetzen. Die Belehrungen und Veranstaltungen desselben sind nicht bloß eine Vorstufe des Christenthums, sondern enthalten, was sie

litiſcher Einrichtungen zuſammengehalten wurden, damit, bey der Ausartung und Verunſtaltung der Religion durch den überall herrſchenden Götzendienſt, in dieſem Geſchlechte nicht nur der Glaube an den allein wahren Gott, ſondern auch die ihm eröffnete Ausſicht auf eine vollkommnere Offenbarung bewahrt, und dem Erlöſer eine Stätte bereitet würde, wo er ſeine ſegenreiche Wirkſamkeit beginnen könnte. Unter der ſchützenden Decke des Geſetzes erhielt und entwickelte ſich daher der Keim des Glaubens an die göttliche Gnade, und zwar eines Glaubens, der ſich von Anfang an nicht bloß auf die Gegenwart, ſondern auf die Zukunft richtete, der allmählig über die Schranken des Geſetzes hinauswuchs, und ſich immer mehr ſo geſtaltete, daß es am Ende nur des frohen εὑρήκαμεν (Joh. I, 42, 46,) bedurfte, um den Iſraeliten ohne Falſch zu Chriſto hinüberzuführen.

Schon den Patriarchen waren Verheißungen geworden, hinter welchen Das, was zunächſt an ihren Nachkommen in Erfüllung ging, zurückblieb. Moſes hatte, indem er das Volk an einen Propheten, der nach ihm kommen ſollte, verwies, der Sehnſucht nach fortlaufenden, höhern Offenbarungen Nahrung gegeben. Das idealiſche Bild des theokratiſchen Königs, welches den heiligen Sängern der Pſalmen vorſchwebte, war höher, als daß es ſelbſt durch einen David oder Salomo realiſirt gefunden werden konnte. Viel weniger konnte eine Gegenwart, wie die auf ſie folgende Periode der Zerfallenheit und Herabwürdigung ſie darbot, den ſuchenden, ahnenden Sinn der Frömmeren und Weiſeren im Volke befriedigen. Je härter die Schickſale waren, die über daſſelbe hereinbrachen, deſto feſter und vertrauender heftete ſich ſein Blick auf die prophetiſchen Schilderungen eines Zuſtandes, wo Gott ſeinem Volke vergeben, ihm einen Erretter, nicht nur aus äußerem Druck und Elend, ſondern auch aus ſeiner religiöſen und ſittlichen Verſunkenheit ſenden, nicht bloß den alten Cultus in ſeiner Reinheit herſtellen, ſondern einen neuen Bund ſtiften, ſeinen Geiſt über Alle ausgießen, alle Nationen zu ſeiner Erkenntniß führen werde; Schilderungen, von denen man urtheilen muß, daß, ſelbſt wenn die Propheten

beſtimmte Perſonen oder Begebenheiten ihrer Zeit im Sinne hatten, der Geiſt in ihnen, (1 Petr. I, 11,) etwas Anderes damit meinte und weisſagte. Dieſes Harren und Hoffen auf das künftige Heil, dieſes Hängen an den Bildern einer vollkommneren Theokratie, welches in den Verheißungen des Alten Teſtaments beſtändig neue Nahrung fand und durch nichts erſchüttert werden konnte, welches ſich freylich, (wie man ja ſelbſt bey Naturtrieben bemerkt,) von ſeinem wahren Ziele verirrte, und von unreinen Beymiſchungen nicht frey blieb, dem aber Wahrheit zum Grunde liegt: dieß iſt ein dem Jüdiſchen Volke immer eigenthümlich gebliebener, höchſt merkwürdiger Zug, der daſſelbe, wie es uns ſcheint, früher oder ſpäter über Moſes hinaus zu Chriſto führen muß.

Inwiefern wir nun im Alten Teſtamente nicht bloß die göttliche Gnade im Allgemeinen ausgeſprochen finden, ſondern in Beziehung auf eine künftige vollkommnere Offenbarung derſelben, die in Chriſto geſchehen, und eine Geſinnung, die ſich nicht bey der beſtehenden Religionsverfaſſung befriedigt fühlt, ſondern auf einen neuen Bund hofft und auf eine herrlichere Entwickelung des Gottesreiches, wie ſie durch Chriſtum erfolgt iſt, angedeutet ſelbſt in den Anordnungen des Geſetzes, deutlicher in den Verheißungen der Propheten enthüllt: inſofern kann man ſagen, die Religion des Alten und Neuen Teſtaments ſey nach ihrem wahren Weſen dieſelbe, nicht nur in Anſehung ihres Urſprungs, (indem wir ſie beyde auf göttliche Offenbarung zurückführen,) ſondern auch in Anſehung ihres Gegenſtandes, (des Meſſias, auf welchen ſich auch das Alte Teſtament, wo nicht unmittelbar, doch mittelbar beziehe;) und verſchieden ſeyen ſie nur darin, daß das Alte Teſtament Den, der da kommen ſoll, verheiße, das Neue den Gekommenen verkündige, (obwohl auch nicht ohne Beziehung auf eine andere Zukunft, 1 Corinth. XI, 26;) daß jenes zwar die Grundzüge ſeiner Idee enthalte, die wirkliche Erſcheinung aber, (mediatoris Christi humanitatem,) nur in vorandeutenden Bildern ahnen laſſe, wogegen dieſes uns ihn vor Augen ſtellt, wie er voll Gnade und Wahrheit unter

uns wohnte, (Joh. I, 14.) Daher iſt das Neue Teſtament allerdings der Schlüſſel des Alten, und muß uns, (wie einſt Chriſtus den Apoſteln, Luc. XXIV, 27, 32,) den Sinn für ſeinen wahren Inhalt öffnen; den erleuchteten Sinn aber, der da weiß, wohin Alles zielt, wird das Alte Teſtament noch immer, wie einſt den Timotheus, (2 Timoth. III, 15,) unterweiſen können zur Seligkeit, nicht durch Werke des Geſetzes, ſondern durch den Glauben an Jeſum Chriſtum.

Inwiefern das Alte Teſtament aber vorzugsweiſe eine Einſchärfung des Geſetzes iſt, inſofern kann man ſagen, die Religion desſelben ſey der des Neuen Teſtaments entgegengeſetzt. Als Chriſten ſtehen wir nicht unter dem Geſetze, ſondern unter der Gnade, (Röm. VI, 14.) Nicht, als wenn nicht auch Chriſtus forderte, was das Weſentliche des Geſetzes iſt, (Matth. VII, 12; XXII, 40;) Chriſtus wollte das Geſetz nicht aufheben, ſondern erfüllen, (Matth. V, 17;) ja, die Gerechtigkeit des Chriſten ſoll eine vollkommnere ſeyn, als die der Phariſäer, (Matth. V, 20,) die es doch mit der Geſetzesbeobachtung am ſtrengſten nahmen, (Apoſtelgeſch. XXVI, 5.) Das Chriſtenthum fordert aber eine Geſinnung, die nicht durch Werke des Geſetzes eine eigne Gerechtigkeit erwerben zu können meint, (der Grundirrthum der Juden, Röm. X, 3;) ſondern die Gerechtigkeit in Chriſto gläubig annimmt, (wie Paulus, Philipp. III, 9;) und die, wiedergeboren aus dem Geiſte, mit innerer Freyheit thut, was das Geſetz verlangt, ohne des Buchſtabens zu bedürfen, der unter Androhung der göttlichen Strafen auf äußere Weiſe vorſchreibt, was wir zu thun und zu laſſen haben. Wo dieß noch nöthig iſt, da iſt noch kein wahres Chriſtenthum, da herrſcht noch die dem Geiſte widerſtrebende Luſt des Fleiſches, und nicht der Geiſt, der uns, wenn auch erſt allmählig, wie von der Sünde, ſo vom Geſetze frey macht; (Galat. V, 17, 18, 22.) Und ſelbſt für Denjenigen, der noch auf der Stufe ſteht, daß die ernſte Sprache des Geſetzes heilſamer für ihn iſt, als die lockende Stimme des Evangeliums, (wie denn der Lutheriſche Katechismus mit Recht dem Glauben die zehn Gebote vorangehn läßt,) hat doch der

Theil des Gesetzes seine Gültigkeit verloren, der seiner Bestimmung nach bloß vorbereitend war: der politische, der der Jüdischen Theokratie eine äußere Haltung geben mußte, bis der Stifter und das Haupt der wahren, Christlichen erschiene, und der rituelle, der nur das Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung rege erhalten sollte, bis Der käme, der es allein befriedigen kann. In Beziehung hierauf ist Christus recht eigentlich nicht nur das Ziel, sondern auch des Gesetzes Ende, (Röm. X, 4;) denn wer unter uns des Pädagogen und Vormundes bedarf, (Galat. IV, 24; V, 2,) weil er noch nicht zur Freyheit der Kinder Gottes gelangt ist, der findet ihn jetzt in der Christlichen Kirche selbst, die nicht abläßt, Gottes Gerechtigkeit und Gnade zu verkündigen, nicht bloß durch die Predigt des göttlichen Worts, sondern durch ihr Daseyn selbst und durch ihre ganze Erscheinung.

Hieraus ergiebt sich nun leicht, inwiefern das Alte Testament auch für uns noch eine Norm des Glaubens und Lebens seyn kann. Wir reden hier nicht von seinem Werthe für eine gelehrte Kenntniß der Religionsgeschichte, oder für die gelehrte Erklärung des Neuen Testaments, (dem usus historicus et hermeneuticus, obwohl auch dieser eine, nicht bloß dem Gelehrten, sondern jedem Christen wichtige Seite hat;) wir reden vornehmlich von seinem Werthe für die Religion selbst, inwiefern es noch immer dienen kann zur Anregung des frommen Gefühls, zur Erweckung einer Gesinnung, die auf Gottesfurcht, Liebe, Vertrauen, auf Selbsterkenntniß, Glauben, Gehorsam beruht, zur Belehrung über Gott, seine Gnade und Gerechtigkeit, seine Gebote und Verheißungen, (dem usus dogmaticus et moralis.) Da darf nun freylich nie aus den Augen gesetzt werden, daß das Neue Testament, indem es uns vorzugsweise nicht das Gesetz, sondern das Evangelium verkündet, nicht in dunkeln Bildern und Weissagungen, sondern im hellen Lichte der wirklichen Erfüllung: indem es uns Denjenigen vergegenwärtigt der mehr ist, als Gesetzgeber und Priester, Könige und Propheten des

alten Bundes, (Hebr. III; VII u. f. Luc. X, 24; XI, 31, 32:) durch den uns Gnade und Wahrheit geworden iſt, (Joh. I, 17:) von deſſen Fülle der lebendige Quell des neuen Lebens und der höhern Erkenntniß in Denen, die an ihn glauben, ausſtrömt, (Joh. VII, 38:) indem es nicht bloß die bisher verborgenen und verſchwiegenen Geheimniſſe des göttlichen Rathſchluſſes offenbart, (Röm. XVI, 25; Epheſ. III, 15,) ſondern auch die Decke hinwegzieht von Dem, was ſelbſt den Propheten, die von der künftigen Gnade weisſagten, ein Gegenſtand mehr des Forſchens und Suchens, als der klaren Anſchauung war, (1 Petr. I, 10:) indem es nicht nur beſtimmt, was nunmehr als veraltet und aufgehoben zu betrachten, ſondern auch, wie Dasjenige zu verſtehn iſt, was eine tiefere, bleibende Wahrheit enthielt: es darf nicht verkannt werden, daß es inſofern in einem weit vollkommneren Sinne Norm und Quelle der Chriſtlichen Erkenntniß iſt, als das Alte Teſtament; (jenes als fons primarius, dieſes nur als fons secundarius *). So wenig wir aber letzteres überſchätzen, und meinen werden, die ganze Chriſtliche Glaubenslehre ſchon aus ihm allein ableiten zu können **): ſo wenig werden wir in die Herabwürdigung desſelben einſtimmen, deren Extrem wir bey einigen Gnoſtikern finden, die ſo weit gingen, es von einem ganz andern Weſen herzuleiten, als welches ſich durch Chriſtum offenbart hat; im Grunde freylich conſequenter, als wenn es für göttlichen Urſprungs gehalten, dabey aber, wie von den Anabaptiſten und einigen Neuern, mit Hintanſetzung des geiſtigen Kerns, auf bloß leibliche und ſinnliche Dinge beſchränkt wird, in Widerſpruch mit Chriſto und den Apoſteln, deren λῦσαι immer ein πληρῶσαι, deren καταργῆσαι zugleich ein

*) Hiermit wird ſich Schleiermachers Anſicht von der normalen Dignität des Alten Teſtaments, (Darſtell. des Gl. §. 150, Zuſatz,) leicht vereinigen laſſen.

**) Wie am vollſtändigſten von Joh. Wigand und Matth. Juder in ihrem Syntagma oder Corpus doctrinae ex V. T. tantum collectum, dispositum et concinnatum, (Basil. 1564,) verſucht iſt; einzelne Beyſpiele findet man in jeder ältern Dogmatik.

στῆσαι ist; (Röm. III, 31,) und zum Nachtheile einer richtigen Auslegung auch des Neuen Testaments*).

Von ersterem Fehler, dem einer einseitigen Ueberschätzung, können wir unsere ältern Theologen keineswegs freysprechen, weder was ihre Ansicht vom Alten Testamente im Ganzen**), noch was die Behandlung einzelner Stellen betrifft. Man begnügte sich nicht, den Keim auch der eigenthümlichen Lehren des Christenthums im Alten Testamente nachzuweisen, man wollte sie schon in ihrer ganzen Bestimmtheit darin finden; man behauptete nicht bloß, daß wir überall die Beziehung auf Christus wahrnehmen könnten, sondern auch, daß sie schon den frommen Männern der Israelitischen Vorzeit habe klar seyn müssen; selbst der von den Reformatoren so schön entwickelte Gegensatz von Gesetz und Evangelium wurde nicht immer fest genug gehalten. Um solche Ansichten durchzuführen, mußte man sich zu einer oft willkührlichen und spielenden Auslegungsweise bequemen, wobey bald, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, der Buchstabe gepreßt, bald entfernte Aehnlichkeiten zum Nachtheile des natürlichen Wortsinns geltend gemacht, und, was der typischen und prophetischen Deutung Wahres zum Grunde liegt, so verunstaltet wurde, daß das Princip noch immer die Fehler der Anwendung entgelten muß. Wenn nun dagegen Widerspruch erhoben wurde, theils von ganzen Parteyen, (namentlich Arminianern und Socinianern,) theils von einzelnen Theologen unserer Kirche, (z. B. Calixtus:) wenn diese den Gegensatz mehr hervorzogen, wenn sie mehrere Christliche Leh-

*) Es führt nämlich zu einer Accommodationstheorie, bey der man in Gefahr ist, mit den σκιαῖς des Alten Testaments auch das σῶμα des Neuen, die durch jenes angedeuteten, in diesem realisirten Ideen (z. B. der Versöhnung, des Priesterthums Christi,) als Anbequemung an Jüdisches Vorurtheil und unvollkommene Darstellungsweise fallen zu lassen; nicht zu gedenken des Schattens, den sie auf die Einsicht, oder auf den Charakter Christi und der Apostel wirft.

**) Daher z. B. die Beschränkung des Unterschiedes zwischen den Schriften des Alten und Neuen Testaments auf zum Theil so unwesentliche Dinge, wie in der aus Calov excerpirten Stelle des Lehrbuchs.

ren, z. B. das Dogma der Trinität, im Alten Teſtamente nicht ausdrücklich vorgetragen fanden: ſelbſt wenn ſie den Glauben der Frommen im Alten Teſtamente nur indirect einen Glauben an Chriſtus genannt wiſſen wollten: ſo können wir zwar nicht Alles billigen, was ſolchen Aeußerungen zum Grunde lag oder damit in Verbindung geſetzt wurde, wir können ſie aber auch nicht ſo ganz zurückweiſen, wie die älteren Theologen thaten. Namentlich können wir ihnen nicht Unrecht geben, wenn ſie die hiſtoriſche Auslegung gegen die pſeudodogmatiſche in Schutz nahmen, wenn ſie auf den Grundſatz drangen, man müſſe zunächſt mit Anwendung der allgemein bewährten hermeneutiſchen Mittel zu erforſchen ſuchen; was der Schriftſteller ſelbſt könne gemeint, ſeine Zeitgenoſſen können verſtanden haben, man dürfe ihm keine ſpäteren Anſichten und Einſichten unterlegen. Zu tadeln iſt nur eine ſolche Auslegungsweiſe, die den unleugbaren Zuſammenhang des Alten und Neuen Teſtaments zerreißt, die in jenem nichts Höheres anerkennen will, und ſich lieber das gewaltſamſte Verfahren erlaubt, ehe ſie Beziehungen auf Chriſtus zugiebt, die doch das Neue Teſtament ſo entſchieden wie etwas behauptet.

Den Abweg der ältern Theologen werden wir vermeiden, indem wir nicht direct behaupten, die Religion des Alten ſey mit der des Neuen Teſtaments identiſch, die Urkunden desſelben handelten, gleich dem Neuen, ſämmtlich von Chriſto: ſondern nur, inwiefern dieß der Fall iſt, ſeyen ſie Norm und Erkenntnißquelle der religiöſen Wahrheit auch für uns. Dadurch hindern wir die hiſtoriſche Erklärung auf keine Weiſe, ſondern ſtellen ihr bloß, ohne im Voraus über ſeine Ausdehnung zu entſcheiden, das Princip einer andern, der Chriſtlichen Auslegung, an die Seite, was wir gar wohl werden rechtfertigen können. Denn überall kann man ja nicht bloß in Betracht ziehn, was die Dinge für ſich ſind, ſondern auch, wie ſie ſich auf andere beziehn und andere bedingen, (die teleologiſche Betrachtungsweiſe;) und ſo wenig der Naturkundige ſich gefallen laſſen kann, daß wir Pflanzen und Thiere bloß aus dem Geſichtspuncte ſchö-

ten, wie sie dem Menschen zur Erhaltung und Verschönerung seines Lebens dienen, so wenig wird der gesunde Verstand sich einreden lassen, daß Letzteres nur eine zufällige Folge ihrer Einrichtung, keine vom Urheber der Natur bezweckte Absicht sey. Auch weiß der Naturforscher wohl, daß höhere Formationen in der Reihe der organischen Entwickelung auf niedere, so wie diese auf jene Licht werfen, und daß es gewiß nicht das richtige Mittel wäre, die Bildungsgeschichte eines Organes zu verstehn, wenn man seinen frühern Zustand isolirt betrachten, und auf Das, was daraus wird, keine Rücksicht nehmen wollte. Eben so wird kein Verständiger etwas dagegen haben, wenn wir in den Lehrsätzen und Streitigkeiten älterer Philosophen, (man erinnere sich z. B. des Streits über die angebornen Ideen,) dieselben Grundansichten und Gegensätze wiederfinden, die auch uns beschäftigen, obgleich wir in der Erkenntniß ihrer Bedeutung und im richtigen Ausdrucke derselben beträchtlich weiter gekommen sind. Warum sollen wir denn in den Aussprüchen göttlich erleuchteter Gesetzgeber und Propheten durchaus nur Das sehen dürfen, was sich mittels des Lexikons und der Grammatik herausbuchstabiren läßt? Man hat lange, und mit Recht, den Grundsatz eingeschärft, die Bücher der Bibel als menschliche Schriften zu lesen; müssen wir deßhalb ganz vergessen, daß es auch göttliche Schriften sind?

Uebrigens ist die Frage vom Verhältnisse des Alten und Neuen Testaments, wenn sie erschöpfend abgehandelt werden soll, von solchem Umfange, und durch mancherley Controversen, deren Grund gar nicht da liegt, wovon zunächst die Rede zu seyn scheint *), so verwickelt, daß wir uns hier begnügen müs-

*) So hatte die Römische Kirche ein Interesse, den Unterschied des Alten und Neuen Testaments in gewisser Hinsicht zu verringern, um ihr, dem Geiste mehr des Judenthums als des Christenthums gemäßes, Priesterthum und Satzungswesen zu vertheidigen; die Anabaptisten dagegen mußten, bey ihrer schwärmerischen, alle Schranken kirchlicher und bürgerlicher Ordnung durchbrechenden Tendenz den Buchstaben göttlicher Gebote tief herabsetzen, um für Das, was sie Geist nannten, Raum zu gewinnen,

sen, den Hauptpunct bezeichnet zu haben, worauf es bey Beurtheilung des Ansehns der Alttestamentlichen Schriften in der Christlichen Kirche ankömmt. Daher können wir namentlich auf den von Paulus (Galat. III, 15 u. f.) angedeuteten Unterschied zwischen dem Bunde Abrahams und Mosis, ihr Verhältniß zu einander und zu dem Bunde Christi, nicht näher eingehn, obgleich dieser Gegenstand an sich nicht unwichtig und zwischen den beyden protestantischen Parteyen streitig gewesen ist *). Da-

obwohl sie sich auch wieder auf das von Gott gegebene Gesetz beriefen, wo es darauf ankam, das Ansehn menschlicher Gesetze zu bekämpfen. Die Socinianer stellten das Alte Testament gern als einen Bund des bloßen Gesetzes dar, denn dieß begünstigte ihre Behauptung, daß der Mensch bloß durch das Gesetz selig werden könne. Wie Manche haben Religion und Cultus der Juden nur deßhalb so tief herabgesetzt, um desto glücklicher bekämpfen zu können, was ihnen das Judenthum im Christenthume schien?

*) S. die Anmerk. b. im Lehrbuche, wobey jedoch zu bemerken, daß Quenstedt hier den Streitpunct nicht auf's glücklichste bestimmt hat; denn der Hauptgegenstand des Streits war die Einheit des Alten und Neuen Testaments selbst, welche die Calviniften geltend machten, um die Sacramente des Neuen denen des Alten Testaments näher rücken und behaupten zu können, daß Christus in jenen so gut, wie in diesen, nur dem Glauben gegenwärtig sey; auf den Bund Abrahams kam man nur, inwiefern derselbe, als unter dem Mosaischen fortdauernd und ihm einen höhern Charakter mittheilend, gedacht werden konnte, wodurch auch letzterer dem Bunde Christi näher gebracht, und der Lehrsatz, daß der Unterschied nicht sowohl den Bund selbst, als nur die Dispensation angehe, mehr in's Licht gestellt wurde. Aber auch, was den eigentlichen Hauptstreit betraf, kamen unsere Theologen allerdings in einiges Gedränge, indem sie die Einheit des Worts durch Behauptung derselben Einen Religion im A. und N. T. zu vertheidigen suchten, was jener aber parallel ist, die Einheit der Sacramente, und daher die Einheit des Bundes, nicht zugeben konnten. Der Widerspruch ist indeß mehr scheinbar, als wirklich. Die Einheit der Religion, oder des Glaubens, welche die Einheit des Worts begründet, ist nicht ganz Dasselbe mit der Einheit des Bundes, welche die Einheit der Sacramente begründen soll. Wovon man in Hinsicht der ersten wohl abstrahiren kann, dem Unterschiede des als künftig Verheißenen und des als geschehen Verkündigten, (denn der Glaube kann derselbe seyn bey verschiedener Deutlichkeit der Erkenntniß,) Das ist

gegen wird ſich Einiges im Folgenden noch näher beſtimmen; denn natürlich kömmt es bey der Würdigung des Alten Teſtaments ſehr in Betracht, nicht bloß, daß, ſondern auch, wie ſich die Begriffe der Offenbarung und Inſpiration darauf anwenden laſſen.

C. Göttlichkeit der heiligen Schrift; Offenbarung; Inſpiration.

§. 23.

Wir kommen jetzt auf die zweyte der von uns zu beantwortenden Fragen: Warum gilt uns die heilige Schrift für die Quelle der wahren Religionserkenntniß? (Warum iſt ſie uns principium cognoscendi und norma credendorum?)

Um das normale Anſehn der Schrift zu begründen, hielten ſich die älteſten Theologen unſerer Kirche hauptſächlich an ſie ſelbſt und ihre Eigenſchaften, namentlich ihre Inſpiration; denn dieſe war es, die ihr den Charakter des Wortes Gottes aufdrückte *). Später, da man allmählig die Formel, die Bibel

in Hinſicht der zweyten ſehr wichtig. Das Sacrament macht, nach Lutheriſcher Anſicht, nicht der Glaube, ſondern die Gnade; in Hinſicht der Gnade konnten aber die σχιαὶ nicht ſeyn, was τὸ σῶμα iſt. Was in der einen Hinſicht eine Verſchiedenheit quoad circumstantias, das iſt in der andern eine Verſchiedenheit quoad substantiam.

*) Als Beyſpiel möge die Darſtellung in Baier's Dogmatik dienen. Was uns beſtimmen müſſe, ſagt er, das Anſehn der Schrift anzuerkennen, ſey die Ueberzeugung, daß eine von Gott inſpirirte Schrift untrüglich, die Bibel aber von Gott inſpirirt ſey. Dieſe Ueberzeugung ſey aber theils eine menſchliche, auf innern und äußern Gründen beruhende, (zu jenen gehört die einfach erhabene, Gottes würdige Sprache, die Wahrheit und Heiligkeit des Inhalts, und daß ſie Alles enthält, was wir zu unſerm Heile bedürfen; zu dieſen das Alter, die Glaubwürdigkeit der bibliſchen Schriftſteller, ihre durch Wunder beſtätigte höhere Sendung; das Zeugniß der Kirche, der Märtyrer, ſelbſt der nicht Chriſtlichen Völker, die

ſey Gottes Wort, mit einer andern, ſie enthalte Gottes Wort, zu vertauſchen, und, was man früher nicht zugegeben haben würde *), jene bloß ſynekdochiſch zu verſtehn, die Inſpiration aber theils zu beſchränken, theils zu bezweifeln anfing: hielt man ſich mehr an den Begriff einer göttlichen, unter Gottes Mitwirkung aufgezeichneten Offenbarung **). Obgleich es nun nicht unerhebliche Gründe giebt, aus denen ſich die ältere Darſtellungsweiſe vertheidigen ließe ***), ſo liegt uns, nach dem Gange, den die Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand genommen haben, die neuere doch näher. Es iſt alſo zunächſt der Begriff der Offenbarung, dann der der Inſpiration, welche wir hier in Betracht zu ziehen haben, deren Entwickelung wir aber durch einige Bemerkungen bevorworten wollen.

Bekanntlich iſt beſonders der erſte ſeit einigen Decennien

... Fortpflanzung der Lehre, die Beyſpiele göttlicher Strafgerichte an ihren Verfolgern; 3) theils eine göttliche, begründet durch die göttliche Kraft, womit die heilige Schrift den Verſtand erleuchte, den Willen rühre, und uns Beyfall abnöthige.

*) Wenigſtens beſtritt man lebhaft die verwandte Meinung der Quäker, daß nicht die Schrift das wahre und lebendige Wort Gottes ſey, ſondern Chriſtus, die Schrift aber bloß die Erzählung von ihm, und Mittzeuge unſerer Lehre. Die Schrift, behauptete man, ſey nicht bloß metonymiſch, ſondern im eigentlichen Sinne, Gottes Wort, Beydes, nach Sinn und Ausdruck; (S. Hollaz: de sacr. script. Quaest. VII, p. 74, 75, ed. a. 1750.)

**) Den Uebergang dazu machte ſchon Buddeus, indem er (Theol. dogm. P. I. c. II. de revelat. et scr. S.) den Begriff der Offenbarung voranſtellte, und davon mit der Bemerkung, wie Gott, was er geoffenbart hatte, durch inſpirirte Männer aufzeichnen ließ, (§. 8.) zur heiligen Schrift überging, übrigens aber ſein Hauptaugenmerk ebenfalls auf den Begriff der Inſpiration richtete, und ſie ähnlich wie Baier zu beweiſen ſuchte.

***) Sie blieb dem unmittelbaren Bewußtſeyn von der Entſtehung und Kräftigung des Chriſtlichen Lebens durch das Wort der Schrift, als dem Mittel der Gnadenwirkungen des heiligen Geiſtes, näher, und verlor ſich nicht ſo leicht in angeblich philoſophiſche Demonſtrationen der Offenbarung, die Leſſing nicht mit Unrecht als eine Neuerung tadelt; (Leſſings Collectaneen, s. v. Religion.)

Gegenstand vieler Verhandlungen gewesen, und trennt noch in diesem Augenblicke zwey Hauptparteyen unter den Theologen. Man hat dabey aber meistens den Fehler begangen, ihn rein speculativ, von einer bloß philosophischen Ansicht aus erklären und begründen zu wollen, ohne Rücksicht auf das System, zu welchem er gehört. Und doch ist es unmöglich, daß, wer von einer der Christlichen so entgegengesetzten Ansicht ausgeht, wie z. B. der Verfasser des Versuchs einer Kritik aller Offenbarung, (Fichte) auf den Christlichen und protestantischen Begriff von Offenbarung kommen kann. Findet er ihn überhaupt auf seinem Wege, vielleicht nur durch Inconsequenz, so hat derselbe doch für ihn eine andere Bedeutung. Wir können daher nicht zu oft daran erinnern, daß, wie die Dogmatik sich überhaupt auf das Christliche Leben beziehen, und dieses, wie es sich im Glauben ausdrückt, darstellen soll, so auch alle dogmatischen Begriffe nur aus den eigenthümlichen Erfahrungen, die dasselbe darbietet, aus den Thatsachen des Christlichen Bewußtseyns, verstanden werden können.

Die Erfahrung, oder die Thatsache, welche wir hier voraussetzen müssen, ist jene völlige Umwandlung des ganzen Lebens und Denkens, welche nicht passender bezeichnet werden kann, als durch den Namen einer neuen Geburt, einer neuen Schöpfung. Mancher mag, auch wohlmeinend, fragen, wie Nikodemus: Wie kann solches geschehn? Der gläubige Christ antwortet, wie sein Herr und Meister: Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen (erfahren) haben (Joh. III, 9, 11.) Auch fühlt er sich nicht befriedigt, wenn man ihm diese Wiedergeburt in einen kahlen Tropus verwandeln will; er ist sich ihrer bewußt als einer Wirkung Dessen, der, weil er das Leben in sich selber hat, gleich dem Vater, lebendig machen kann, wen er will, (Joh. V, 21, 26;) als einer Erweisung derselben göttlichen Kraft, die Jesum von den Todten erweckte, und mit ihm auch uns, die wir todt waren in Sünden, in's Leben gerufen hat (Ephes. I, 19, 20; II, 1, 5.) So wenig wir die Entstehung des physischen Lebens aus den Kräften der todten Materie begreifen, sondern sie auf die allgemeine Quelle des

Lebens in der Natur zurückführen müssen, so wenig weiß er die neue geistige Geburt, mit Allem, was ihr anhängig ist, also auch das ihm aufgehende Licht der wahren Erkenntniß, anderswoher abzuleiten, als von Gott, oder von Dem, der das Licht und Leben der Menschen ist, (Joh. I, 4,) und seinem heiligen Geiste*). In uns zwar ist das neue Licht und Leben, obgleich ein Ausfluß von Gott, durch Andere vermittelt, in denen es vor uns war, gleich wie das physische Leben in dem Individuum durch andere Individuen derselben Art vermittelt ist, ohne daß uns seine Entstehung dadurch begreiflicher wird; (es gilt hier immer, was Christus zu Nikodemus sagt, Joh. III, 8, wir hören des Windes Sausen, aber wissen nicht, von wannen er kömmt und wohin er fährt.) So wie wir aber in der Natur, von Generation zu Generation aufsteigend, zu einem ersten Gliede in der Reihe kommen müssen, dessen Entstehung nicht auf dieselbe Weise zu denken ist, und daher von uns unter den Begriff der Schöpfung gestellt wird: eben so führt uns die Reflexion auch hier auf ein Erstes in der Reihe, auf eine erste, ursprüngliche, unvermittelte Mittheilung des höhern Lebens, eine neue Schöpfung, die wir, inwiefern wir dabey auf die Erkenntniß sehen, im eigentlichen und engern Sinne Offenbarung nennen. Der Christ findet diesen Begriff also nothwendiger Weise auf dem Wege der Reflexion über die Thatsachen seiner innern Erfahrung. Doch nicht bloß der Reflexion; das Verhältniß zu Christo, dem Weinstocke, (Joh. XV, 1—6,) an dem die Reben bleiben müssen, damit sie nicht verdorren: dem Haupte, (Coloss. II, 19,) von welchem der ganze Leib Kraft empfängt, zu wachsen, dieses Verhältniß ist ja selbst im Christ-

*) Bekannt ist die schöne Stelle aus Luthers Kirchenpostille, wo er die leiblichen von den rechten hohen Mirakeln und rechtschaffenen Wunderzeichen unterscheidet, die das Evangelium am Geiste der Gläubigen wirke; man hat sie aber meistens nur negativ, zur Herabsetzung der ersten, gebraucht, und hat weniger beachtet, daß Luthern, indem er so redete, die Wirkungen des Christenthums auf das Innere in einem andern Lichte erscheinen mußten, als man sie jetzt zu betrachten geneigt ist.

lichen Bewußtseyn gegeben; es bedarf also nicht erst des Regresses in der Reflexion, um Den zu finden, über welchem der Himmel offen war und die Engel auf und nieder stiegen, (Joh. I, 52.) Je mehr die Reflexion aber erwacht, je vollständiger wir durch sie uns selbst verstehen lernen, um so mehr finden wir auch in dieser Hinsicht überall Zusammenhang, und werden, von welchem Puncte wir ausgehen mögen, hierauf zurückgeführt. Wir können z. B. von unserm Zustande und Gottes heiligem Wesen keine klare Vorstellung haben, ohne zu erkennen, daß dem Principe der Sünde, der Entfernung von Gott, welches wir nur zu deutlich in uns wahrnehmen, ein Princip der Gnade, gleichsam der Anziehung von Seiten Gottes gegenüber stehen müsse, wovon die Offenbarung nur eine Seite ist. Wer freylich jene Thatsache nicht gelten läßt oder anders deutet, der wird auch die darauf gegründeten Begriffe in Zweifel ziehn. Aber selbst in der Behauptung, daß die wichtigsten Religionswahrheiten nicht der Offenbarung, sondern der Vernunft angehören, erblickt der Christ einen indirecten Beweis der Realität jenes Begriffs; sie zeugt von der Kraft, welche die Offenbarung auf die Welt geübt hat, indem sie bewirkte, daß, was ehemals auch den Weisesten verborgen war, jetzt als Gemeingut aller vernünftigen Menschen erscheint.

Wer demnach fest auf dem Standpuncte des Christlichen Glaubens und Bewußtseyns beharrt, und sich innerhalb der Gränzen des dadurch Gegebenen und dafür Gültigen hält, der wird den Begriff der Offenbarung weder willkührlich, noch zweifelhaft finden können. Die Theologie soll ihn aber auch wissenschaftlich rechtfertigen, soll den Unglauben, der seine Waffen von der Wissenschaft leiht, von jenen Gränzen abwehren. Da entstehen nun große Schwierigkeiten schon aus der Vieldeutigkeit der Sprache. Man ist verlegen, welche Worte man wählen soll, um seine Meinung bestimmt genug zu bezeichnen; nicht bloß das Wort Offenbarung, auch die Adjectiva, wodurch man es näher bestimmen möchte, z. B. übernatürliche, unmittelbare Offenbarung, u. s. w. sind verbraucht, um Ansichten auszudrücken,

die von denen der Schrift und der symbolischen Bücher sehr verschieden sind; es giebt andere, (z. B. Vernunft,) mit denen kaum Zwey ganz denselben Begriff verbinden. Nicht mindere Schwierigkeiten liegen in der Sache selbst. Man weigert sich, was wir für das Wesentliche des Christlichen Bewußtseyns erklären, als solches anzuerkennen; berufen wir uns auf das Zeugniß der Apostel, der Reformatoren, der frömmsten Christen aller Zeiten, so deutet man ihre Aussprüche anders, oder beschuldigt sie der Selbsttäuschung und einer unvollkommenen Einsicht; man fordert unwiderlegliche Beweise, oder doch unzweifelhafte Merkmale einer solchen Causalität, als wir in jenem Begriffe behaupten. In einer Zeit, die in dialektischer Kunst und rednerischer Gewandtheit so fortgeschritten ist, wie die unsere, hält es schwer, jenen Forderungen so zu genügen, daß Begriffen nicht Begriffe, dem Raisonnement nicht Raisonnement entgegengesetzt werden könnte. Den gläubigen Christen wird dieß wenig irren, sein Glaube ruht nicht auf bloßen Begriffen oder Raisonnement, sondern auf selbsterlebten Gefühlen und Anschauungen; eine Menge von Einwürfen wird schon durch jenen Ausspruch Pauli beseitigt, 1 Corinth. II, 12—15; er begreift, daß sein Glaube Dem eine Thorheit seyn muß, dem die ihm zum Grunde liegende Anschauung fehlt. Die Theologie soll aber ihr Möglichstes versuchen, um auch in Begriffen deutlich zu machen, was in der Anschauung klar ist. Nur muß man sich hüten, das Unvermögen der Wissenschaft für Schwäche der Sache selbst zu halten. Es giebt der Fälle nicht wenige, wo die Wissenschaft nicht darthun kann, was wir darum für reell zu halten nicht aufhören. Aus vielen Beyspielen, welche die Geschichte der Philosophie zum Belege darbietet, wird es nicht undienlich seyn, eines herauszuheben.

Es sind nun bald 200 Jahre, da Des Cartes den Lehrsatz aufstellte und vertheidigte, daß die Thiere weder Bewußtseyn, noch Empfindung hätten, sondern nichts wären, als Automate, künstliche Maschinen. Er leugnete das Uebermaterielle des thierischen Lebens, so wie jetzt Viele das Uebernatürliche im Chri-

ſtenthume, und ſtellte es ganz unter die Geſetze des Mechanismus. So paradox dieſe Meinung Anfangs ſchien, ſo fiel ihr doch bald Alles zu, was Theil haben wollte an dem Verdienſte, die finſtere Scholaſtik durch eine neue, fruchtbarere Philoſophie zu verdrängen. Zwar fehlte es nicht an Solchen, welche die neue Meinung lebhaft bekämpfen; die Carteſianer behaupteten aber, daß Niemand etwas Gründliches dagegen habe vorbringen, daß Niemand genügende Beweiſe oder Kriterien des Bewußtſeyns der Thiere habe geben können. Dagegen wollten ſie bewieſen haben, daß daſſelbe nicht bloß metaphyſiſch unmöglich ſey, ſondern auch der göttlichen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit durchaus widerſpreche, daß Gott nicht Gott, die Seele nicht unſterblich ſeyn könne, wenn ihre Gegner Recht hätten. Dieſe ſelbſt, ſagten ſie, zeigten, wie übel es um ihre Sache ſtehen müſſe, indem ihnen, aus Mangel an Gründen, nichts übrig bliebe, als an den großen Haufen zu appelliren, an Das, was Jäger und Fiſcher dazu ſagen würden. Und wirklich, Bayle*), der dieſen Streit als eine Art von Skandal, als eine Demüthigung des menſchlichen Verſtandes betrachtet, giebt doch zu erkennen, daß, wenn nach den vorgebrachten Gründen entſchieden werden ſolle, Letztere den Proceß verloren hätten. Darum hörte er nicht auf, der unterliegenden Meinung eine faſt unbeſiegliche Evidenz beyzulegen; und heut zu Tage, — wer denkt noch an die Carteſianer und ihre unwiderleglichen Einwürfe? — Nach hundert Jahren wird man vielleicht von den Bemühungen, alles Uebernatürliche in den Thatſachen der göttlichen Offenbarung wegzuleugnen, nicht anders urtheilen, trotz des Sieges, den ſich Diejenigen, welche daran Theil nehmen, gegenwärtig beylegen.

§. 24.

Wir wollen nunmehr verſuchen, den Offenbarungsbegriff näher zu entwickeln.

*) S. Nouvelles de la république des lettres. A. 1684. Mars. Art. II, über Darmanson: la bête transformée en machine.

Unter Offenbarung verſtehen wir hier, (wo von der Offenbarung im engern Sinne die Rede iſt,)*) die Aeußerung der göttlichen Gnade zum Heile, (εἰς σωτηρίαν,) des gefallenen Menſchen in ihrer urſprünglichen Wirkung auf die menſchliche Erkenntniß. Wir befaſſen ſie unter die Aeußerungen der Gnade zum Heile des Menſchen, um nicht nur die Beziehung auf göttliche Cauſalität, ſondern auch das Verhältniß des Offenbarungsbegriffs zum Chriſtlichen Bewußtſeyn auszudrücken, was nicht geſchieht, wenn man die Mittheilung von Erkenntniſſen zum Geſchlechtsbegriffe macht. Wir bezeichnen ſie als eine Wirkung der Gnade auf den Menſchen, als erkennendes Weſen, denn an ſich geht ihre Wirkſamkeit auf die Zurückführung des Menſchen zu Gott und die Erzeugung eines neuen Lebens überhaupt, wovon die höhere Erkenntniß zugleich eine Frucht und eine Bedingung iſt. Wir nennen ſie eine urſprüngliche Wirkung, um ſie von derjenigen zu unterſcheiden, wodurch noch immer jeder einzelne Chriſt zur Theil-

*) Im weiteſten Sinne iſt alle Religion Offenbarung, d. h. ſie iſt weder bloß angelernt und überliefert, noch menſchlich erdacht oder erfunden, ſondern beruht darauf, daß Gott ſich unſerm Gemüthe mittheilt, daß ein Strahl des Urlichts auch in unſere Seele fällt. Denn daß die Reflexionen über das Endliche, ſey es in uns, oder außer uns, den Menſchen nicht über das Endliche hinausführen würden, wenn er das Bewußtſeyn des Unendlichen nicht ſchon in ſich trüge, wird Niemand leugnen wollen, der mit der neuern Kritik der Beweiſe für Gottes Daſeyn bekannt iſt. In dieſem Sinne haben ſich daher auch neuere Philoſophen, z. B. Jakobi, mit Recht den Ausdruck Offenbarung angeeignet; (man kann ſie die allgemeine, revelatio *generalis*, nennen, wovon Johannes im Evangelium, I, 4, 9, und Paulus, Röm. I, 19, reden.) Beſonders aber betrachten wir die Chriſtliche Religion als Offenbarung, (revelatio *specialis*;) denn ohne Ihn, der das Licht der Welt war, würden auch wir in Finſterniß wandeln, (Joh. VIII, 12;) ohne den heiligen Geiſt würde die göttliche Weisheit, welche Gott verordnet hat zu unſerer Herrlichkeit, uns eben ſo heimlich und verborgen ſeyn, als den Oberſten dieſer Welt, (1 Corinth. II, 7—12.) Dieſe Offenbarung iſt, wie bemerkt, in uns durch Andere vermittelt, (revelatio mediata s. *derivata*,) ſetzt aber eine andere, unvermittelte, voraus (revelatio immediata s. *primitiva*;) und dieſe iſt es, von der wir hier reden.

nahme an der Christlichen Erkenntniß gelangt, was durch sein Leben in der Christlichen Gemeinschaft bedingt wird.

Mit diesem Begriffe der Offenbarung hängen zwey wichtige Attribute derselben zusammen, das ihrer Auctorität, worauf es uns hier besonders ankömmt, und das ihrer Uebernatürlichkeit, worauf man um jener willen immer ein besonderes Gewicht gelegt hat.

Ein Verhältniß der Auctorität findet überall Statt zwischen Demjenigen, dessen religiöses Bewußtseyn durch einen Andern vermittelt wird, und Dem, durch welchen es vermittelt wird, (z. B. zwischen Kindern und Eltern, Schülern und Lehrern.) Es bezeichnet den Uebergang aus dem Zustande, wo in Jemanden das religiöse Bewußtseyn noch nicht, oder nicht vollkommen erweckt war, zu dem, wo er sich dasselbe in gleicher Art und Vollkommenheit, wie der Vermittelnde, angeeignet hat: also den Zustand der werdenden Religion, der sich in dem Streben darstellt, sie in sich aufzunehmen oder erwecken zu lassen, und der damit verbundenen Anerkennung Dessen, der sie hat und in Andern erwecken kann; (wie sich dieß am klarsten an wohlgearteten jugendlichen Gemüthern wahrnehmen läßt, ihrer frommen Anhänglichkeit, ihrem kindlichen Glauben an Die, welche ihnen die Lehren der Religion auf die geeignete Weise mittheilen.) In einem solchen Verhältnisse steht nun der Einzelne nicht bloß zu Einzelnen, sondern zu der Christlichen Gemeinschaft überhaupt, diese aber mit allen Einzelnen, die in ihr sind, zu ihrem Haupte und Stifter, als dem ursprünglichen Vermittler der sie und alle ihre Glieder beseelenden Religion. An sich liegt in demselben nicht, daß Der, in welchem die Offenbarung nur abgeleiteter Weise ist, nicht zu eben der Vollkommenheit des religiösen Bewußtseyns sollte gelangen können, als Der, in welchem sie ursprünglich war, in welchem Falle er der Auctorität desselben gewissermaßen entwachsen seyn würde, obwohl es in anderer Hinsicht keine vollkommnere Bestätigung ihrer Rechtmäßigkeit geben könnte. Aber abgesehen davon, daß wir mit gutem Grunde wenigstens Christo eine religiöse Erkenntniß beylegen,

der die unſrige niemals gleich kommen kann, (vergl. Joh. III, 31, 32:) ſo bleibt das Zurückgehn auf das Urſprüngliche immer das einzige Mittel, eine religiöſe Geſellſchaft vor den Mißverſtändniſſen zu ſichern, die bey Allen, deren Glaube durch äußere Anregung bedingt iſt, ſo leicht aus einer falſchen Auffaſſung des zum Theil nicht ſelbſt Erlebten, ſondern auf Auctorität Angenommenen entſpringen; um die Störungen abzuwehren, die aus der Vermiſchung widerſtreitender, ſich gegenſeitig ſchwächender oder aufhebender Elemente*) entſtehn; um die Verirrungen fern zu halten, in die ſo manches nicht unfromme, aber krankhaft verſtimmte, und deßhalb das Licht der Offenbarung weder ungetrübt aufnehmende, noch rein zurückſtrahlende Gemüth verfällt. Denn, wo urſprüngliche Empfänglichkeit für dasſelbe war, oder durch göttliche Gnade hervorgerufen wurde, da iſt eine ſolche Verſtimmung am wenigſten denkbar; da iſt mit der größeren Energie und Lebendigkeit des religiöſen Bewußtſeyns auch innere Einheit und Conſequenz; da iſt diejenige Wahrheit, die Allem zukömmt, was wahrhaft iſt, und uns nicht, als Wirkung des zufälligen Conflicts der Umſtände oder fremder Kräfte, mit dem bloßen Scheine des Daſeyns täuſcht. Das Urſprüngliche iſt daher, als ſolches, Norm des Abgeleiteten; es übt ein Anſehn, was nichts Anderes iſt, als ſeine ſich im Bewußtſeyn abſpiegelnde Kraft und Urſächlichkeit ſelbſt, und behauptet dasſelbe mit gutem Rechte auch in der Reflexion.

Die Auctorität des Urſprünglichen auf dieſem Gebiete erhält aber einen bedeutenden Zuwachs durch das Bewußtſeyn der Schwäche und Unvollkommenheit unſers Erkenntnißvermögens in Anſehung der göttlichen Dinge, und durch Subſumtion der

*) Dergleichen wird man in allen Religionen finden, in welchen ſich, wie z. B. in der Griechiſchen Volksreligion, das Urſprüngliche nicht mehr nachweiſen läßt, weil ſie ſich überhaupt nicht organiſch von Einem Puncte aus gebildet haben, ſondern gleichſam nur ein Conglomerat von Beſtandtheilen verſchiedener Art und Entſtehung darſtellen; und ſchon dieß legt einer höhern Entwickelung, legt einer Reformation, wie ſie etwa Julian beabſichtigte, unüberſteigliche Hinderniſſe in den Weg.

Offenbarung unter den Begriff der helfenden Gnade. Der Gnade gebührt es sich entgegen zu kommen mit empfänglichem Glauben. Wir müssen ja nothwendig Mißtrauen setzen in die eigne Kraft und Einsicht, da wir wohl wissen, daß auch sie von dem überall eingedrungenen Verderben nicht frey seyn kann; vertrauend werden wir dagegen die Vaterhand ergreifen, die Gott uns darreicht, damit wir in den Wogen des Irrthums und Zweifels nicht versinken.

Aber eben in dieser Hinsicht kömmt uns sehr viel darauf an, daß die Offenbarung sich darstelle als ein Werk nicht menschlicher Kräfte, sondern als ein Werk Gottes am Menschen, wodurch er diesen Kräften eine andere Richtung giebt, oder daß die Offenbarung etwas Uebernatürliches sey. In der That ist es ja auch Dasselbe, sie für übernatürlich halten, und glauben, daß ihre Wirkung der natürlichen Richtung unserer Kräfte entgegengesetzt sey. Auch liegt es im Begriffe des wahrhaft Ursprünglichen, daß es aus dem natürlichen Nexus endlicher Ursachen und Wirkungen nicht zu erklären, sondern wenigstens seinem Daseyn, seiner Entstehung nach auf den übernatürlichen Grund der Natur selbst zu beziehn ist. Das Uebernatürliche gehört also zu den wesentlichen Attributen der Offenbarung im engern Sinne. Da aber kein Begriff in neuern Zeiten größern Widerspruch gefunden hat, so bedarf er eines längern Verweilens und einer ausführlichern Rechtfertigung.

Einige bestreiten nämlich die Möglichkeit des Uebernatürlichen an sich, Andere seine Erkennbarkeit für uns. Jene leugnen, daß irgend eine Erscheinung aus andern, als Natursachen, erklärt, oder anders, als Alles, was ist und geschieht, auf Gott bezogen werden dürfe, durch die Begriffe der Vorsehung und Weltregierung. Die Offenbarung reducirt sich ihnen also darauf, daß die Vorsehung einzelnen Menschen besondere Geistesgaben zur Erkenntniß der Religionswahrheiten gegeben, und sie in solche Umstände versetzt habe, daß diese Gaben ausgebildet und für die Menschen wirksam geworden seyen, oder daß

wir in der Bildungsgeſchichte der Menſchheit eine höhere Hand ahnen, daß uns die Entwickelung des religiöſen Geiſtes, beſonders in hervorſpringenden, entſcheidenden Momenten, als göttliche Veranſtaltung erſcheine. Dieß erſchöpft aber den bibliſchen Offenbarungsbegriff nicht. Denn obwohl der Schrift die Distinctionen und Terminologieen der neuern Dogmatik fremd ſind, ſo folgt daraus doch nicht, daß ſie ſich gegen die verſchiedenen Anſichten, die man von Inſpiration und Offenbarung aufgeſtellt, und durch gewiſſe Terminos hat ausdrücken und von andern unterſcheiden wollen, ganz indifferent verhalte. Die Schrift redet nicht von einer beſondern Leitung der Vorſehung, wodurch die Propheten, Chriſtus, die Apoſtel in den Stand geſetzt ſeyen, Dieß und Jenes beſſer, als Andere, einzuſehn, auch nicht von ſubjectiven Anſichten, von einer Ahnung göttlicher Kräfte oder Fügungen; ſie redet mit aller Entſchiedenheit von dem Fleiſch gewordenen Worte, (Joh. I, 14;) von Dem, der, weil er bey Gott, von Gott war, auch allein Gott geſchaut hat und wahrhaft erkennt, (Joh. I, 18; VI, 46; Luc. X, 22;) der daher von himmliſchen Dingen nicht wie ein Fremder redet, ſondern zeugt, was er geſehen hat, (Joh. III, 13, 31, 32;) der in keiner Schule zu lernen brauchte, weil er ſeine Lehre von einem Höhern hatte, (Joh. VII, 16;) der auch nicht aus ſich redete, deſſen Reden und Werke Gottes Werke waren, (Joh. XII, 49; XIV, 10). Auch verheißt Jeſus den Apoſteln nicht beſonders günſtige Umſtände für ihre Ausbildung, ſondern den Geiſt, der ſie in alle Wahrheit führen, (Joh. XV, 26; XVI, 13;) und, ohne daß ſie ſorgen und meditiren, ihnen zu rechter Zeit eingeben wird, was ſie ſagen ſollen, (Luc. XII, 11, 12;) und nicht menſchlicher Kunſt und Weisheit, ſondern dieſes Geiſtes rühmt Paulus ſich, (1 Cor. II, 4,) als der ſein Evangelium nicht von Menſchen gelernt und empfangen habe, ſondern von Gott, (Gal. I, 12,) der ihm Chriſtum offenbarte; (vergl. auch 2 Cor. III, 5; IV, 6; Eph. III, 2.) Warum ſoll denn nun die Schrift etwas Anderes ſagen, als ſie dem unbefangen Leſenden wirklich ſagt? Warum muß denn Alles aus Natururſachen vollſtändig abgelei-

tet werden, warum ſoll Gott, wie man zu ſagen pflegt, nicht anders, als mittelbar wirken können?

Wir übergehen jene theologiſchen und teleologiſchen Argumente für und wider, hergenommen von Dem, was der göttlichen Macht und Weisheit am angemeſſenſten ſey *); es ziemt uns beſſer, die göttliche Weisheit zu bewundern in Dem, was wir als wirklich erkennen, als ihr nach unſern beſchränkten Vorſtellungen die Gränzen des Möglichen und Unmöglichen vorzeichnen zu wollen. Leugnen kann man mit Grund das Uebernatürliche nur von einem gewiſſen Begriffe der Natur, oder von einer gewiſſen Anſicht der Erkenntniß aus, und zwar mit völliger Conſequenz nur dann, wenn man nichts über der Natur anerkennt, oder die menſchliche Erkenntniß bloß auf Endliches beſchränkt. Die Meiſten, die ſich auf Gründe für ihr verwerfendes Urtheil einlaſſen, berufen ſich auf die Kantiſche Lehre, daß der Cauſalitätsbegriff nur für das in Zeit und Raum Gegebene gelte. Aber Kant ſelbſt dachte doch, um nur dieß anzuführen, das Verhältniß der menſchlichen Handlungen zur Freyheit durch denſelben Begriff, ungeachtet ihm die Freyheit etwas Intelligibles war. Auch lehrt die Möglichkeit freyer Handlungen, d. h. einer Einwirkung auf die Natur, die von einem nicht zur Natur gehörigen Principe ausgeht, daß es dem Begriffe eines nach nothwendigen Geſetzen zuſammenhängenden Ganzen keineswegs widerſtreitet, wenn man ſich denkt, daß neue, höhere Kräfte nach andern, höheren Geſetzen in dasſelbe eintreten. Der Grundſatz, daß Gott nur mittelbar wirke, d. h. daß Alles, was iſt und geſchieht, zunächſt auf die Wechſelwirkung der Natururſachen, auf Gott aber nur inſofern zurückzuführen ſey, als freylich am Ende die ganze Natur durch ihn geordnet iſt, dieſer Grundſatz kann ſich jedenfalls doch nur ſo weit erſtrecken, als wir die Dinge als Producte der Wechſelwirkung betrachten können; ſoll es aber nicht bloße Wechſelwirkungen geben, ohne etwas, was

*) Solche Argumente hauptſächlich waren es, mit denen die Carteſianer unwiderleglich bewieſen, daß die Thiere Maſchinen ohne Bewußtſeyn wären.

in Wechselwirkung steht, bloße Beziehungen ohne ein sich Beziehendes, (d. h. im Grunde Nichts,) so muß man auf primitive Substanzen oder Kräfte kommen, bey denen keine Wahl ist, als ihnen ein selbstständiges Daseyn beyzulegen, oder ihren Ursprung unmittelbar auf Gott zu beziehn. Wenn man endlich außer den Begriffen der Vorsehung und Weltregierung auch den der Schöpfung überhaupt noch gelten läßt: so gehört eben keine besondere Tiefe des Nachdenkens dazu, um das Irrige der Vorstellung einzusehen, als habe Gott nur irgend einmal die Welt hervorgebracht, und lasse sie seitdem, wie ein Uhrwerk, nach dem hineingelegten Plane und den ihr mitgetheilten Bewegungsgesetzen ihren Gang für sich fortgehn *). Die Ruhe Gottes ist eine ewige Wirksamkeit, (Joh. V, 17;) Er ist jedem Momente des endlichen Daseyns mit eben der Schöpferkraft gegenwärtig, aus der es ursprünglich hervorgegangen ist; es widerstreitet daher keineswegs der wahren Idee von Gott und der Welt, in jedem Momente der letztern eine Aeußerung jener Schöpferkraft zu setzen, wo Gott übernatürlich wirkt, weil Er, nicht die Natur, als principium agens zu betrachten ist. Können wir nun

*) Das Ungenügende einer solchen mechanischen Weltansicht hat Bockshammer in seiner Schrift über Offenbarung und Theologie, (Stuttg. 1822,) S. 14 u. f. recht schön entwickelt. Aber auch unsre älteren Theologen ergreifen jede Gelegenheit, um darauf aufmerksam zu machen. Infirmitas humana, (sagt Melanchthon in loc. de creatione,) etiamsi cogitat, Deum esse conditorem, tamen postea imaginatur, ut faber discedit a navi exstructa et relinquit eam nautis: ita Deum discedere a suo opere, et relinqui creaturas tantum propriae gubernationi; haec imaginatio magnam caliginem effundit animis et parit dubitationes. Chemnitz führt bey dieser Gelegenheit die Worte des Augustinus an: Sunt qui arbitrantur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini, (Jo. V, 17:) Pater meus usque adhuc operatur, et ego operor . . . . Neque enim, sicut a structura aedium, cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo cessante et absente stat opus eius: ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. etc.

nicht umhin, ſolche Momente im Phyſiſchen als wirklich anzuerkennen, in jenen Epochen nämlich, wo die Pflanzen und Thiergeſchlechter, wo der Menſch entſtand, die erweislicher Maßen zu einer gewiſſen Zeit noch nicht vorhanden waren: warum denn nicht auch auf dem Gebiéte der Geſchichte?

Vielleicht ſind aber Manche, die „jene Geburt des Lebens in's dürre Holz der Materie hinein," wie einer unſerer geiſtreichſten Schriftſteller die Entſtehung der organiſchen Natur bezeichnet*), als einen Act der Schöpfung zu betrachten, kein Bedenken tragen, die aber viel dagegen haben, wenn man ihnen anſinnt, auch jene höhere Geburt des Lichts in die Nacht des menſchlichen Herzens hinein, die Entſtehung des Chriſtenthums, nach derſelben Analogie zu beurtheilen. Der Grund dieſes jedoch in einer irrigen Anſicht theils der Urſachen und Bedingungen geſchichtlicher Erſcheinungen überhaupt, theils der Religion und des Chriſtenthums inſonderheit liegen. Man rechnet zu viel auf die ſecundären Urſachen, auf die Kraft der Vorſtellungen, die wir mit Willkühr und Bewußtſeyn in uns hervorrufen, Andern mittheilen, und dadurch ihre Meinungen und Handlungen beſtimmen. Auch wollen wir der pragmatiſchen Erklärungsweiſe, die ſich vornehmlich hieran hält, ihren Werth und ihre Wahrheit nicht abſprechen. Aber mit den bedeutendſten, eingreifendſten Erſcheinungen des geiſtigen Lebens geht es anders zu; ſie ſind das Product von tiefer liegenden Urſachen und Kräften, die dem Menſchen mit ſeinen Vorſtellungen und Entſchlüſſen, Anſichten und Geſinnungen, in ihre Kreiſe hineinziehen. Oder ſollte es bloß eines ähnlichen Plans bedürfen, wie ihn der Stifter der Chriſtlichen Religion entworfen haben ſoll, damit Jemand auch Urheber ähnlicher Wirkungen werde? Sollte es bloß an zufälligen Umſtänden gelegen haben, wenn die Geſetze eines Moſes bey ſeinem, jedes politiſchen und religiöſen Mittelpunctes ent-

*) Jean Paul: Levana. Th. I. S. 126. „Wenigſtens zwey Wunder „oder Offenbarungen bleiben euch unbeſtritten, nämlich die Geburt der „Endlichkeit, und die Geburt des Lebens mitten in's dürre Holz der Ma„terie hinein."

behrenden Volke noch in Kraft ſind, während ſo manche klug berechnete Einrichtungen neuerer Staatskünſtler ihre Urheber nicht überlebten; wenn die geprieſenen Ideen eines Sokrates, Plato, Zeno, auf den engen Kreis der Schule beſchränkt blieben, während die Lehre Galiläiſcher Fiſcher, den Griechen eine Thorheit und den Juden ein Aergerniß, der Welt eine andere Geſtalt gab? Die Religion namentlich geht nicht von künſtlich zuſammengefügten Syſtemen erſonnener Vorſtellungen aus; weder ein Einzelner, noch Viele gemeinſchaftlich können ſich eine gewiſſe Religionsform machen; ſie iſt ein Gewächs, was Kraft und Leben von oben empfängt; und wie ſich aus Zweigen und Blättern kein Baum zuſammenſetzen läßt, ſondern der Baum aus innerer Lebensfülle Blätter und Zweige hervortreibt: ſo entſteht keine Kirche durch die Individuen, die ſich in ähnlichen Meinungen zufällig begegnen, oder ſie von einander annehmen; ſie gebiert ihre Glieder aus ſich und in ſich hinein. Ganz vorzüglich gilt dieß von der Religion, die ſich ja unſerer innern Erfahrung darſtellt als eine Kraft, ſelig zu machen, als ein Princip neuer Wirkungen, ja einer Umgeſtaltung des ganzen Denkens und Wollens, als eine neue Lebenspotenz, eben ſo erhaben über jene, der wir vorher angehörten, als nur immer das menſchliche Leben über das animaliſche, die phyſiſche Lebenskraft über die bloß mechaniſchen und chemiſchen Proceſſe der lebloſen Natur. Daher können wir auch den Urſprung des Chriſtenthums nicht anders anſehn, als den Urſprung des vegetabiliſchen, des animaliſchen Lebens, des thieriſchen, des menſchlichen Bewußtſeyns, — als eine neue Schöpfung.

Um uns indeß über die Anwendung des Begriffs des Uebernatürlichen ganz zu verſtändigen, müſſen wir uns an die Grundſätze der religiöſen und wiſſenſchaftlichen Beurtheilung der Dinge erinnern. Im Allgemeinen iſt es eine zwiefache Abhängigkeit, die wir in den Dingen anerkennen, eine zwiefache Beziehung, die wir Allem, was iſt, zum Grunde legen. Wir betrachten ſie eines Theils als bedingt durch die geſetzmäßige Wirkung der Natururſachen, wir führen ſie andern Theils auf Gottes Willen

und Wirkung zurück. Beyde Beziehungen sind nothwendig; ohne die eine gäbe es keine religiöse, ohne die andere keine verständige Ansicht der Welt; auch schließen sie sich an sich nicht aus, vielmehr sind sie überall beyde möglichst zu verbinden. Doch giebt es Gränzen, wenn nicht der religiösen Ansicht, (obwohl man sagen könnte, das Böse als Böses könne nicht auf Gott bezogen werden,) so doch der wissenschaftlichen Erkenntniß, oder der Begreiflichkeit; es giebt Fälle, wo sich die eine Ansicht mehr aufdrängt, die andere dagegen zurücktritt. So ist klar, daß, wenn wir das Naturganze denken, von keiner andern Beziehung die Rede seyn kann, als auf die göttliche Causalität allein; die Natur selbst können wir nicht aus Naturursachen begreifen. Relativ muß aber Dasselbe auch von jedem kleineren Ganzen in dem größern, muß es von den Grundsubstanzen oder Grundkräften gelten, oder wie man Dasjenige nennen will, wodurch das Ganze selber constituirt wird, was daher insofern aus dem Ganzen nicht begriffen werden kann: während wir bey allem Einzelnen allerdings geneigter sind, es zunächst auf jene Grundkräfte, oder auf das Ganze, und durch dieses auf Gott zurückzuführen. Ferner ist klar, daß wir den ersten Ursprung der Dinge unmöglich von den Dingen selbst ableiten können, — sonst hätten sie vor ihrem Ursprunge schon seyn müssen, — sondern allein von dem Urquell alles Seyns, von Gott. Relativ gilt Dasselbe aber auch von jedem Ursprunge eines Neuen, inwiefern es wirklich ein Neues ist, oder inwiefern wir sein Werden als Ursprung betrachten müssen; denn begreifen können wir bloß die Entwickelung Dessen, was ist, aber nicht die Entstehung Dessen, was nicht war. Dieß läßt sich nun leicht auf die Christliche Religion anwenden. Erkennen wir im Christenthume eine, und zwar eine der mächtigsten unter jenen Grundkräften, welche die Geschichte beherrschen, nicht bloß eine Erscheinung von dem Zusammenwirken anderer Kräfte und Ursachen: haben wir in seiner Entstehung den Ursprung eines Neuen zu sehn, nicht eine bloße Veränderung oder Entwickelung Dessen, was schon vor ihm da war: so tritt auch in Ansehung seiner die Beziehung

auf die Naturursachen zurück, und wir stellen es mit gutem Fug unter den Begriff des Uebernatürlichen.

Dabey leugnen wir aber nicht, daß Dasjenige, was wir als ein Uebernatürliches begreifen dürfen und müssen, eine Seite haben möge, von der es als ein Natürliches angesehen werden kann. Der Begriff der Schöpfung, oder der ausschließlichen Causalität Gottes, ist in seiner ganzen Strenge nur auf das Weltganze, oder auf den ersten Ursprung der Dinge anzuwenden, auf jedes Ganze im Ganzen, oder auf jeden secundären Ursprung nur so, daß die Mitwirkung der Naturursachen nicht ausgeschlossen und die Continuität der allmählig fortschreitenden Weltentwickelung nicht unterbrochen werde, wie wir auch früher bemerkt haben, daß alle göttliche Wirksamkeit in der Welt als eine organische zu denken sey, und dem Gesetze des Werdens folge, welches Gott nicht aufheben wollte. Daher konnte selbst Christus erst dann erscheinen, als die Zeit erfüllet war, und mußte dem Evangelium das Gesetz vorangehn. Insofern finden hier allerdings auch die Begriffe der Vorsehung und Weltregierung ihre Anwendung, auf die wir z. B. Vieles im Leben nicht nur Mosis und der Apostel, sondern auch Christi selber zurückzuführen kein Bedenken tragen. Aber Das leugnen wir, daß die Offenbarung nichts sey, als eine Veranstaltung der Vorsehung und Weltregierung, d. h. daß der Ursprung des Judenthums und Christenthums allein aus dem unter göttlicher Leitung gedachten Zusammenwirken der schon vor ihnen und unabhängig von ihnen gegebenen Ursachen und Kräfte begriffen werden könne, gleich wie wir zwar zugeben, daß, ehe der Mensch entstehen konnte, die Bedingungen seiner Existenz und die seiner Erhaltung und Entwickelung günstigen Umstände vorhanden seyn mußten, aber nimmermehr, daß diese allein hinreichten, um seine Entstehung zu erklären.

Die Einwürfe gegen die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung betreffen aber nicht bloß die Möglichkeit, sondern zweytens auch die Erkennbarkeit derselben, und daran pflegen sich ihre Gegner um so lieber zu halten, weil sie sich dabey

den mißlichen Beweis der Unmöglichkeit ſparen, dagegen Denen, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit behaupten, die Beweislaſt zuſchieben, und ihre Forderungen an ſie nach Gefallen ſteigern können, ohne ein Gleiches von ihnen zu fürchten zu haben. Zum Glücke hängt das urſprüngliche Recht nicht von der Schwierigkeit ab, es geltend zu machen; eine Religion kann nicht nur übernatürlich offenbart ſeyn, ſondern wir können auch guten Grund haben, ſie dafür zu erkennen, wenn wir auch nicht im Stande ſind, ſolche Kriterien aufzuſtellen, gegen die der Scharfſinn eines Gegners nichts einzuwenden finden ſollte; welche Wahrheit ſtände noch feſt, wenn ſie dieſe Probe beſtehen müßte?

Man theilt die Kriterien einer übernatürlichen Offenbarung in äußere und innere; dieſe liegen in der Beſchaffenheit der geoffenbarten Lehre ſelbſt, jene in der Art und Weiſe und in den begleitenden Umſtänden ihrer Entſtehung und Einführung. Es ließe ſich gegen dieſe Eintheilung mit Grund Einiges einwenden, beſonders wenn man meinte, es könnten die einen ohne die andern zu einer gewiſſen Ueberzeugung führen; da ſie indeß im Lehrbuche zum Grunde gelegt iſt, ſo wollen wir nicht davon abgehn, und demnach zuerſt die äußern Kriterien in Erwägung ziehn.

Sehen wir nun aus von Dem, was wir ſo eben auseinander geſetzt haben, ſo erhellt, daß es hauptſächlich darauf ankömmt, nachzuweiſen, theils, daß in der Religion, die als übernatürlich geoffenbart dargethan werden ſoll, wirklich ein eigenthümliches Princip liege, was als die Grundkraft einer gewiſſen Sphäre von geſchichtlichen Erſcheinungen zu betrachten iſt, die nicht von andern bekannten Urſachen oder Kräften abgeleitet werden können*), theils, daß die Entſtehung dieſer Religion wirklich der Eintritt eines Neuen und Urſprünglichen in die Reihe der Dinge war, was nicht als bloße Entwickelung

*) Gleich wie Jemand z. B. von den elektriſchen Erſcheinungen darthun könnte, daß ſie nicht aus andern Kräften der Materie zu erklären ſind, ſondern eine eigenthümliche Naturkraft vorausſetzen.

aus einem Früheren begriffen werden kann*). Beydes haben unſere Apologeten vom Chriſtenthume darzuthun geſucht, (wenn auch nicht gerade aus dem angegebenen Geſichtspuncte, und daher nicht mit allſeitiger Berückſichtigung Deſſen, was dabey in Betracht gezogen zu werden verdiente;) das Eine, indem ſie zeigten, daß die Grundideen unſerer Religion ſich in dem Urheber und den erſten Verkündigern derſelben nach allen Umſtänden ihres Lebens, nach ihrer ganzen Stellung und Bildung, ohne höhere Erleuchtung nicht hätten entwickeln können**); das Andere, indem ſie bemerklich machten, wie das Chriſtenthum ohne die Mittel, von denen ſonſt das Gelingen eines menſchlichen Unternehmens abhängig erſcheint, vielmehr im Kampfe mit Hinderniſſen und Feinden, die geeignet waren, es zu unterdrücken oder doch ſeine Fortſchritte zu hemmen, dennoch durch die ihm einwohnende göttliche Kraft nicht nur die herrſchende Religion der gebildeten Welt wurde, ſondern auch die ganze Richtung ihrer Bildung beſtimmte, in alle Verhältniſſe des Lebens, in Staat, Kunſt und Wiſſenſchaft eingriff, und gleichſam die Seele der neuern Geſchichte ward***). So geeignet ſolche Betrachtungen aber auch ſind, einen großen Eindruck auf das Gemüth zu

*) Gleich wie Jemand z. B. von den Anfängen organiſcher Bildung zeigen könnte, daß ſie nicht in der Reihe von Veränderungen liegen, die nach bloß mechaniſchen und chemiſchen Geſetzen mit einem gewiſſen Stoffe vorgehen müſſen.

**) Hierauf hat neuerdings noch Plank in der Schrift über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des hiſtoriſchen Beweiſes für die Göttlichkeit des Chriſtenthums, (Göttingen 1821) beſondern Nachdruck gelegt.

***) Hierüber erhalten mehrere Werke über neuere Kunſt, Literatur und Geſchichte, (z. B. von Fr. und A. W. Schlegel, Steffens, Stuhr, u. a.) wichtige und von der Apologetik noch nicht gehörig benutzte Andeutungen. Viel Bemerkenswerthes findet man, doch in etwas anderer Beziehung, zuſammengeſtellt in den Schriften von Tittmann, über das Verhältniß des Chriſtenthums zur Entwickelung des Menſchengeſchlechts, Lpz. 1817; und Stark, das Leben und deſſen höchſte Zwecke in ihrer allmähligen Entwickelung und in ihrer Vollendung durch das Chriſtenthum, Jena 1817—18, beſonders im zweyten Theile.

machen, ſo ſchwer hält es doch, den darauf gebauten Schlüſſen den Grad von Evidenz zu geben, daß auch der Verſtand dadurch befriedigt wird. Dieß hat vorzüglich ſeinen Grund in der Schwierigkeit, die der Begriff eines Ganzen und einer ſich in ihm offenbarenden Grundkraft, ſo wie der Begriff des Urſprünglichen mit ſich führt, zumal, wenn von geſchichtlichen Dingen die Rede iſt. Theils iſt jeder Urſprung, jedes Ganze in das geſammte Daſeyn ſo verflochten, daß es faſt unmöglich wird, ſie gleichſam abzulöſen, und ſie der Betrachtung in ihrer abgeſchloſſenen Totalität und Urſprünglichkeit rein darzulegen; theils ſind Urſprüngliches und Abgeleitetes, Theil und Ganzes in der Wirklichkeit nicht ſtreng entgegengeſetzt; auch in dem Abgeleiteten iſt etwas Urſprüngliches, und in dem Urſprünglichen etwas, was man als abgeleitet betrachten kann; jedes Ganze im Ganzen läßt ſich als Theil, jeder organiſche Theil als Ganzes anſehn; eine das Ganze conſtituirende Grundkraft ſcheint nicht nur in der Idee desſelben enthalten, ſondern dieſes ſcheint auch nicht als wirklich gedacht werden zu können ohne die Empfänglichkeit, ja ohne die Tendenz, ſich durch ſie zu integriren; möge ſie immerhin erſt in einem gewiſſen Momente zur vollen Erſcheinung kommen, die Anlage muß doch von jeher in dem Ganzen gelegen haben, und da fragt es ſich, ob man das Hervortreten der Kraft als Entwickelung der urſprünglichen Anlage, oder dieſe und ihre allmählige Entwickelung als etwas das dereinſtige Hervortreten der Kraft bloß Vorbereitendes anſehn, mithin, wo man den eigentlichen Anfang ihrer Erſcheinung ſetzen ſoll. Durch dieſe und andere damit zuſammenhängende Bedenklichkeiten ſcheint auch der Begriff einer urſprünglichen Offenbarung etwas Unſicheres und Schwankendes zu erhalten, und wir dürfen nicht in Abrede ſtellen, theils, daß es Fälle giebt, wo man zweifeln kann, ob er darauf anzuwenden ſey, oder nicht, theils, daß nicht Alles in gleichem Sinne eine Offenbarung zu heißen verdiene, z. B. ſelbſt das Judenthum nicht in dem Sinne, wie das Chriſtenthum. Der Chriſtliche Apologet braucht ſich nun zwar nicht darauf einzulaſſen, die Gränzen der Anwendung jenes Begriffs im

Allgemeinen zu bestimmen; genug, wenn beym Christenthume nicht in Zweifel gezogen werden kann, daß es eine Offenbarung, ja die Offenbarung κατ' ἐξοχήν ist; doch liegt in dem Bemerkten Anlaß genug, sich zugleich nach andern, weniger schwankenden Kriterien umzusehn.

Wem sollten wir darin nun lieber folgen, als Christi eigenen Aussprüchen? Er beruft sich aber, Joh. VIII, 18, auf ein doppeltes Zeugniß, sein eignes, und das seines Vaters. Worin letzteres bestehe, erhellt aus einer andern Erklärung Jesu, Joh. V, 36, nämlich in den Werken, die Gott ihm zu vollenden gegeben hat. Dazu fügt er hier noch das Zeugniß Mosis und der Propheten *). Hiernach wäre es also Dreyerley, was uns zur Anerkennung der Offenbarung führen kann; die eigne Aussage Dessen, der sie empfangen hat, die Werke, die er thut, die Weissagungen, die in ihm erfüllt werden.

Unter diesen Kriterien ist das Zeugniß Christi und der Apostel selbst gewiß nicht das unbedeutendste. Wer sich den Stifter und die ersten Verkündiger unserer Religion nach ihrem ganzen Charakter vergegenwärtigt, wird es gleich undenkbar finden, daß sie sich selbst, und daß sie Andere in dieser Hinsicht getäuscht haben sollten. Der Regel, daß Jemand in seiner eignen Sache nicht zeugen könne, widerspricht Christus mit Recht; denn es kömmt hier auf eine Thatsache an, von welcher nur Der eine unmittelbare Kenntniß haben kann, der sie in sich erfahren hat; in solchen Fällen müssen wir dem eignen Zeugnisse trauen, wenn wir keinen Grund haben ihm zu mißtrauen, der bey Christo wegfällt, (Joh. VII, 18.) Aber, sagt man, Christus und die Apostel entscheiden nicht, ob die Offenbarung, die sie sich beylegen, mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich sey. Wir antworten, wie führer: die Kunstausdrücke brauchen sie nicht, was aber die Sache betrifft, so reden sie deutlich genug. Triftiger scheint der Einwurf: auch wer selbst eine

*) Das hier auch angeführte Zeugniß Johannis des Täufers übergehen wir, als nur auf Diejenigen berechnet, die ihn persönlich kannten und von seiner prophetischen Sendung überzeugt waren.

Offenbarung empfangen, habe keine Kriterien, um ihrer Uebernatürlichkeit gewiß zu werden. Geben wir uns aber wohl dem Idealisten gefangen, weil wir uns außer Stande finden, ihm bestimmte Kriterien zuzuzählen, an welchen wir erkennen, daß unsere Vorstellungen von äußeren Objecten wirklich von diesen herrühren, und nicht etwa, uns unbewußt, ein Spiel der eignen Phantasie sind? oder hat ihre Objectivität eine unmittelbare Klarheit, die man wohl zu beschreiben, von der man Rechenschaft zu geben versuchen, die aber durch solche Versuche nicht gewinnen kann? Unser Gottesbewußtseyn ist immer, wenn es ein wahres ist, auch ein von Gott in uns gewirktes, ein, wie wir sagten, in unsere Seele fallender Strahl des Urlichts; und können wir, in denen sein Hervortreten durch Anregungen von Andern bedingt ist, unserer Erleuchtung inne werden als des Anfangs eines neuen, durch göttliche Gnade in uns geweckten Lebens, wie hätte denn z. B. Paulus der ihm gewordenen ursprünglichen Offenbarung nicht inne werden sollen, wodurch eine so völlige Revolution in ihm bewirkt, wodurch er in den Stand gesetzt und angetrieben wurde, alsobald, und ohne erst mit Fleisch und Blut zu berathen, als der eifrigste und am meisten erleuchtete Verkündiger der Lehre aufzutreten, die er bis dahin verkannt und aufs äußerste verfolgt hatte? (Galat. I, 16—23.) In Christo freylich konnte kein solcher Gegensatz einer frühern und spätern Lebensperiode vorkommen. Legen wir aber bey der Vorstellung, die wir uns von ihm machen, zum Grunde, was er von seinem höhern Wesen und Ursprunge lehrt, so müssen wir ihm auch darin glauben, daß er wußte, woher er kam und wohin er ging, (Joh. VIII, 14.)

Sollte dennoch ein Mißtrauen in uns übrig bleiben, so muß es schwinden, wenn wir sehen, wie Gott selber zeugte durch Zeichen und Wunder und mancherley Kräfte, (Hebr. II, 4;) weßhalb Christus auch sagt: wollt ihr mir nicht glauben, so glaubet doch den Werken, die ich thue, (Joh. X, 38; XIV, 11;) Werken, die kein Anderer gethan hat, (Joh. XV, 24,)

ſo daß Der nicht ohne Schuld iſt, der dennoch nicht glaubt *). Möge man immerhin ſagen, auch die reinſten Abſichten könnten vor Selbſttäuſchung nicht ſichern; durch Selbſttäuſchung werden die Blinden nicht ſehend, die Lahmen nicht gehend, die Todten nicht lebendig, (Matth. XI, 4.)

Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder iſt jedoch faſt denſelben Einwürfen ausgeſetzt, wie die der Offenbarung ſelbſt, und außer ihrer Möglichkeit nimmt man auch ihre Beweiskraft in Anſpruch. Wir wollen verſuchen, zuerſt unſere Anſicht der Sache, ſo weit es in der Kürze geſchehn kann, darzulegen, dann die hauptſächlichſten Einwürfe prüfend durchzugehn.

Das Urtheil, etwas ſey ein Wunder, hat eine negative und eine poſitive Seite. Eine negative Seite: wir finden, daß etwas nicht in der Weiſe, nicht nach den Geſetzen erfolgt, nach denen wir ſonſt über Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Ereigniſſes urtheilen; (daraus entſteht die Verwunderung, von der das Wunder benannt wird.) Eine poſitive Seite: ſtatt des uns geläufigen Naturzuſammenhangs, der uns beym Wunder ausgeht, bietet ſich ein höherer Zuſammenhang dar, der uns veranlaßt, das Geſchehene auf göttliche Cauſalität zurückzuführen. Dieſer höhere Zuſammenhang kann aber theils teleologiſch aufgefaßt werden, theils aus dem Geſichtspuncte der wirkenden Urſachen; (nach dem nexu finali, oder nach dem nexu effectivo.) Teleologiſch: wir nehmen in einem Naturereigniſſe eine Beziehung auf höhere, ethiſche Zwecke wahr, die der Natur an ſich fremd zu ſeyn ſcheint, ſey dieſer Zweck ein allgemeiner, z. B. die Beſtätigung eines göttlichen Geſandten, oder ein ſpecieller, die beſtimmte Wirkung, die eine gewiſſe Begebenheit, z. B. Jeſu Auferſtehung, hervorbringt. Ueberall aber, wo wir Zweck-

*) Bekanntlich leugnen Manche, daß die ἔργα, von denen Jeſus bey Johannes ſpricht, von ſeinen Wundern zu verſtehen ſeyen; allerdings mag der Ausdruck mehr, als bloß die Wunder befaſſen; daß dieſe aber auch, und zwar ganz vorzüglich, gemeint ſind, kann wohl nur dogmatiſche Befangenheit verkennen.

mäßigkeit wahrnehmen, finden wir uns auch auf den allweiſen Urheber und Lenker der Dinge hingewieſen, ſelbſt da, wo wir nur die Geſetze des gewöhnlichen Naturlaufs wirkſam glauben können, z. B. wo ein glückliches Zuſammentreffen der Umſtände uns aus einer Lebensgefahr errettete. Denn eben das Zuſammenwirken vieler, von einander unabhängiger Urſachen und Kräfte zu Einem Zwecke können wir, in dem Maaße, als uns dieſer Zweck an ſich bedeutend erſcheint, (was iſt aber bedeutender, als die Einführung einer Religion, wodurch Millionen, ſey es zur Erkenntniß der Wahrheit geführt, oder eine Beute der Täuſchung und der Lüge werden?) nicht für zufällig halten, ſondern erkennen darin entweder unmittelbar die höhere Hand, die ihnen dieſen Zweck vorzeichnete, oder zunächſt zwar nur die höhere Einheit, die auch das ſcheinbar Getrennte zu einem organiſchen Ganzen verknüpft, welche Einheit aber, nach unſerer früheren Bemerkung, nicht von uns wahrgenommen werden kann, ohne daß ſich, wie überall, wo ſich das Ganze unſerm Blicke darſtellt, die Abhängigkeit vom göttlichen Willen und Wirken überwiegend aufdrängt, die Abhängigkeit von den Natururſachen dagegen zurücktritt. Auf dasſelbe Reſultat führt uns auch die zweyte Betrachtungsweiſe, aus dem Geſichtspuncte der wirkenden Urſachen. In dem gewöhnlichen Laufe der Dinge erſcheinen die mit ihnen vorgehenden Veränderungen als Folge der an beſtimmte Bedingungen und Geſetze gebundenen Wechſelwirkung getrennter Subſtanzen und Kräfte, die zwar nicht ohne eine in der Tiefe liegende Einheit ſeyn kann, die ſie unſern Blicken aber mehr verbirgt, als offenbart. Gleich wie ſich das thieriſche Leben in verſchiedene Functionen ſpaltet, die an beſtimmte Organe oder Syſteme von Organen gebunden ſind, und von ihnen nach beſtimmten Geſetzen vollzogen werden: ſo hat ſich auch das kosmiſche Leben in mancherley Gegenſätze geſpalten, unter denen der höchſte der Gegenſatz von Natur und Geiſt, von Realem und Idealem iſt. Eine gewiſſe Verknüpfung Beyder iſt uns nun wohl bekannt; wir erfahren ja täglich, wie wir durch unſern Willen auf die Natur wirken und ſie unſern Vorſtellungen ge-

mäßig verändern können: wir können es aber nur durch unſern Leib; über dieſen zwar haben Wille und Vorſtellung eine unmittelbare Gewalt, ſie beſchränkt ſich aber auf ihn allein. Anders bey Chriſto; er ſprach: ſtehe auf, und ſeinem Willen gehorchten die gelähmten Nerven und Muskeln, wie unſerem die eignen geſunden Glieder; er hieß den Baum vertrocknen, und ſeine Lebenskraft ſchwand. Das Wunder zeigt uns eine erweiterte, unmittelbare Gewalt des Geiſtes über die Natur, ethiſcher Kräfte, (des Glaubens und des Gebets,) über die phyſiſchen, und offenbart uns dadurch die urſprüngliche Einheit aller, auch der höchſten Gegenſätze, die wir, wenn wir nach ihrem Grunde fragen, nur auf die Cauſalität Gottes zurückführen können, von der Natur und Geiſt beyde die Manifeſtation ſind.

Wie hängen nun aber Erſcheinungen ſolcher Art mit einer übernatürlichen Offenbarung zuſammen, ſo daß man ſie als Kriterien derſelben betrachten kann?

Zunächſt ſchon durch ihre Homogeneität. Inwiefern wir in der Offenbarung die urſprüngliche Erſcheinung der einem gewiſſen Ganzen zum Grunde liegenden Kraft wahrnehmen, wobey die Beziehung auf Natururſachen gegen die auf göttliche Cauſalität in den Hintergrund tritt, inſofern iſt ſie ſelbſt ein Wunder und kann man alle Wunder, die in ihrem Gefolge vorkommen, als Erſcheinungen des Wunders betrachten, was in ihr ſelbſt liegt. Ferner iſt bey dem höhern Zuſammenhange, der ſich uns in dem Wunder darſtellt, eben die Einführung und Beſtätigung der geoffenbarten Wahrheit der ethiſche Zweck, auf den wir das wunderbare Ereigniß beziehen; das den Religionsſtifter beſeelende religiöſe Princip iſt die ethiſche Kraft, vermöge deren er uns über die Natur zu gebieten ſcheint. Die Hauptſache iſt aber, daß die Wunder eben Dasjenige darzuthun geeignet ſind, worauf es bey der Annahme einer übernatürlichen Offenbarung ankam, ſowohl die Urſprünglichkeit derſelben, als auch das Daſeyn einer gewiſſen Grundkraft, die mit ihr in die Erſcheinung eintritt.

Daß jene Momente oder Epochen, in denen ein Neues

wird, nicht unter den Geſetzen der gewöhnlichen Entwickelung ſtehen, daß hier die Trennung und der Gegenſatz der höheren Einheit untergeordnet erſcheinen werden, das läßt ſich ſowohl nach der Analogie erwarten, als auch aus der Natur der Sache begreifen. Um die Gränzen, die wir unſerer Darſtellung ſetzen müſſen, nicht zu weit zu überſchreiten, mag es genügen, auf erſtere aufmerkſam zu machen. Schon die Entſtehung des thieriſchen Individuums geſchieht nach andern Geſetzen, als ſeine ſpätere Erhaltung und Ausbildung. In den Flüſſigkeiten des Eyes gehen alle organiſchen Functionen vor ſich, noch ehe die Organe da ſind, wodurch ſie in dem ausgebildeten Organismus bedingt werden. Wie durch Zauber bilden ſich Nerven, Blutgefäße, Reſpirationswerkzeuge: Herz, Lungen, Gehirn, deren Verluſt, ja deren Verletzung ſpäter nicht nur nicht erſetzt oder geheilt werden kann, ſondern den Untergang des ganzen Organismus nach ſich zieht. Alles wirkt, wie durch eine unſichtbare Hand geleitet, zuſammen, bis das entwickelte Geſchöpf an's Licht geboren wird. Von nun an treten die gewöhnlichen Lebensgeſetze in Kraft; Lungen und Magen haben bisher der Luft und Nahrung nicht bedurft; jetzt können dieſe dem Thiere nicht entzogen werden, ohne daß ſein Tod die Folge iſt. Dieß ſind Wunder der Entſtehung, die uns beſtändig umgeben. Auf andere, größere Wunder ſchließen wir aus ihren Wirkungen und Reſten, in jenen dunkeln vorgeſchichtlichen Zeiträumen, ehe und da die Erde anfing, ſich mit Pflanzen zu bekleiden und mit Thieren zu bevölkern, deren mannigfaltige Geſchlechter und Arten ja nicht entſtanden ſeyn können, wie ſie ſich jetzt erhalten und fortpflanzen. Iſt es dieſer Analogie nun nicht gemäß, wenn wir auch den Urſprung des höhern Geiſteslebens, wozu das Chriſtenthum den Menſchen erhebt, durch Erſcheinungen bezeichnet ſehen, die von dem Alltäglichen abweichen? Auch die Entſtehung des Chriſtlichen Lebens im Individuum, die Wiedergeburt, geſchieht nicht ohne Wunder; (Luther nennt ſie ſogar die rechten hohen Mirakel;) die natürliche Richtung der Kräfte wird umgewandelt, die mächtigſten Triebe werden unterworfen, das

Fleiſch wird, unter die Botmäßigkeit des Geiſtes gebracht; die Natur im Menſchen gehorcht dem geiſtigen Principe, was ihn ergreift. Kann es uns befremden, wenn wir der göttlichen Kraft, welche die Wiedergeburt der Welt bewirkte, auch die äußere Natur ſich beugen ſehen, die ihr unterthan werden ſoll?

Dieß führt uns auf das Zweyte. Ob eine Erſcheinung zu denen gehöre, die bloß in Folge eines zufälligen Zuſammentreffens der Umſtände, oder verſchiedener, nichts weniger als ſie zum Ziele habender Urſachen und Kräfte, vielleicht durch eine Abirrung derſelben von ihren wahren Geſetzen, durch Krankheit oder Täuſchung in's Daſeyn getreten ſind, (wie ein Plinius z. B. das Chriſtenthum für eine verderbliche Art von anſteckender Superſtition *) anſah,) oder zu denen, die nach dem urſprünglichen Plane, den wir den Wirkungen der göttlichen Weisheit und Allmacht zum Grunde liegend denken, in das Weltganze eingreifen und es ſeiner Beſtimmung entgegenführen ſollen, und die von einer jener Grundpotenzen ausgehen, die dasſelbe conſtituiren, und den Gang der Geſchichte beſtimmen: das muß ſich auch in der Art zeigen, wie Alles in der Welt darauf eingerichtet iſt, ihr nicht nur nicht entgegen, ſondern mit ihr zuſammenzuwirken, gleichſam in der präſtabilirten Harmonie, worin die ganze übrige Welt mit ihr ſteht. Dieſe Harmonie der Welt mit dem Chriſtenthume läßt ſich mittelbar nachweiſen, theils aus der philoſophiſchen Betrachtung der Welt und der weſentlich zu ihr gehörigen phyſiſchen und geiſtigen Potenzen **), ſo weit unſere Erkenntniß derſelben reicht, theils aus der Geſchichte der Ein-

*) Superstitionem pravam et immodicam, cuius contagio non civitates tantum, sed vicos etiam atque agros pervagata est; Plin. epp. X, 97.

**) Wenn man zu zeigen vermöchte, daß ſie dem Chriſtenthume, nach den in ihm liegenden Forderungen und Anſprüchen, nicht nur nicht widerſtreiten, ſondern die Realiſirung derſelben ſelbſt begünſtigen, indem ſie, namentlich jene höheren Schöpfungen des Geiſtes: Staat, Kunſt, Wiſſenſchaft, nur unter dem Einfluſſe des Chriſtenthums die ihrer Idee entſprechende Stellung und Ausbildung gewinnen können; (ein Gedanke, der auch in den angeführten Schriften von Stark und Tittmann zum Grunde liegt.)

führung und Verbreitung des Christenthums, worauf wir eben hingedeutet haben*). Gesetzt aber, diese Harmonie stellte sich unmittelbar unserer Anschauung dar, nicht bloß in jener Macht des Evangeliums über die Gemüther, wovon wir so viele Beyspiele im Neuen Testamente finden, (miracula gratiae,) sondern auch in den Erscheinungen einer tiefern Zusammenstimmung der Natur mit den neuen geistigen Kräften, die damals wirksam wurden, (miracula naturae:) müßten diese nicht denselben, aber einen um so stärkern Eindruck auf unsere Ueberzeugung machen, je unmittelbarer sich derselbe aufdrängte? Die Analogie möge auch hier zur Erläuterung dienen. Auch im thierischen Organismus kommen Erscheinungen, selbst Bildungen, vor, die nicht Producte einer eigenthümlichen, dem gesunden Leben wesentlichen Function, sondern der gestörten Wirksamkeit anderer Kräfte eines krankhaften Conflictes derselben unter sich oder mit der Außenwelt sind. Sie sind aber als solche zu erkennen, sowohl aus der wissenschaftlichen Idee dieses Organismus, seiner wesentlichen Theile und Functionen, als auch aus seinem Verhalten gegen sie, indem er gegen sie reagirt, bis er entweder die Störung entfernt, das Fremde ausgestoßen, oder sich selber aufgerieben hat. Ganz anders bey Erscheinungen, in denen sich die Erfüllung einer dem Organismus ursprünglich zugetheilten Auf-

*) Nur in einer andern Beziehung, nämlich in Rücksicht auf die Kraft, mit der das Christenthum allen Widerstand besiegte. — Ist es aber nicht ein Widerspruch, eine Harmonie der Natur und der Geschichte mit dem Christenthume zu behaupten, und doch von dem Widerstande zu reden, den es fand? Keineswegs! Theils schon deßhalb nicht, weil, wie uns die Natur belehrt, der Eintritt einer neuen Entwickelungsstufe nicht ohne eine gewisse Reaction geschieht, vermöge deren die frühere sich gewissermaßen zu behaupten sucht; besonders aber deßhalb nicht, weil der Zustand der Welt, da das Christenthum in dieselbe eintrat, kein Zustand der Gesundheit, sondern der Krankheit war; eine Seite, die ausführlicher erwogen werden müßte, wenn wir unsern Gegenstand erschöpfen, nicht bloß einige Hauptpuncte hervorheben wollten. Wären aber die Häupter der Juden vom wahren Geiste Mosis und der Propheten erleuchtet gewesen, hätten sie wohl den Herrn der Herrlichkeit kreuzigen können?

gabe, oder die Wirkſamkeit einer Kraft darſtellt, die, ſelbſt wenn ſie ſein Beſtehen nicht bedingt, ja, wenn ihm ihr Product in gewiſſer Hinſicht fremd iſt, wie z. B. die Frucht dem Mutterleibe, der ſie trägt, doch in ihm und mittelſt ſeiner gewiſſe Zwecke realiſiren ſoll. Hier finden wir von Anfang an im Organismus Alles vorbereitet; die nöthigen Organe ſind ſchon in einer Periode da, wo ſie noch zwecklos ſcheinen; ſie entwickeln ſich zu der geſetzten Zeit, und werden, wenn ſie auch nicht von ſelbſt in Activität treten, doch empfänglich für die Erregung, die ein neues Leben im Schooße des alten weckt. Dieſes geſchieht nun zwar nicht, ohne auch eine gewiſſe Reaction hervorzurufen; ſie bleibt aber der höhern Sympathie untergeordnet, mit der der ganze Organismus die fortſchreitende Entwickelung des in ihm reifenden Weſens durch alle Stufen ſeiner allmähligen Ausbildung begleitet und fördert, bis zu dem Augenblicke hin, wo es ſich von ihm trennt und ſelbſtſtändig fortzuleben vermag. Aber auch jetzt hört jenes harmoniſche Zuſammenwirken nicht auf, ſondern nimmt nur eine andere Richtung. Die vermehrte Thätigkeit, die bisher die zur Ausbildung der Frucht beſtimmten Organe ergriffen hatte, wirft ſich jetzt auf die, welche beſtimmt ſind, dem neugebornen Geſchöpfe die Nahrung zu bereiten, die es für's erſte zu ſeiner Erhaltung bedarf. Ja auch dem Pſychiſchen theilt ſich dieſe harmoniſche Tendenz mit, nicht bloß in jener Liebe des Thiers für ſeine Jungen und der daraus fließenden Sorgfalt, womit es auf ihren Schutz und ihre Erhaltung bedacht iſt, ſondern auch in jenen ſo merkwürdigen und unbegreiflichen Aeußerungen des Inſtinctes, womit es, einige mehr, andere weniger auffallend, ſchon lange vorher die Veranſtaltungen zu treffen weiß, die etwa nöthig waren, die Exiſtenz der noch nicht vorhandenen Brut zum Voraus zu ſichern. Iſt der Zweck erfüllt, ſo tritt Alles wieder in's alte Gleis zurück; die Secretionen hören auf, die Thätigkeit der Organe erliſcht, die ihm bis dahin dienſtbar waren; daſſelbe Thier, was keinen Feind zu ſcheuen ſchien, gegen den es ſeine Jungen zu vertheidigen hatte, wird wieder durch ein Geräuſch in Schrecken geſetzt. Wenn

wir nun aus dieſer wunderbaren Harmonie nicht bloß der phyſiſchen Organe und Functionen, ſondern auch des Pſychiſchen mit dem Phyſiſchen in Beziehung auf einen gewiſſen Zweck mit Recht auf die Wichtigkeit dieſes Zweckes ſchließen: wenn ſie Jeden, der auch nur ihre auffallendſten Erſcheinungen bemerkt, überzeugen muß, daß das Vermögen, ſeines Gleichen hervorzubringen, zu den Grundvermögen gehört, die der Schöpfer in den thieriſchen Organismus hineingelegt und welchen gemäß er ihn gebildet hat: muß uns dann nicht auch jene Harmonie der Natur mit einer neu eingeführten Religion, die ſich uns in den Wundern, keineswegs allein, doch am ſchlagendſten aufdrängt, ein Beweis ſeyn, daß dieſe Religion und ihre Einführung als Folge eines in der göttlichen Idee des Weltganzen enthaltenen, zu dieſem weſentlich gehörigen, nach Gottes Willen zur angemeſſenen Zeit in dasſelbe eintretenden Princips zu betrachten ſey? *)

Wir ſehen in den Wundern alſo die begleitenden Erſcheinungen einer Epoche, in der ein neues religiöſes Leben, die Wirkung einer eigenthümlichen und daher unmittelbar auf die göttliche Cauſalität zu beziehenden Grundkraft, auf eine urſprüngliche Weiſe der Welt mitgetheilt wird; und hieraus erhellt, welches die Beweiskraft der Wunder ſey **). Es iſt eine mutatio

*) Wenn der Dichter dem Columbus, im Vertrauen auf den ewigen Bund der Natur mit dem Genius, verheißt, das geſuchte Land werde aus dem Meere emporſteigen, wenn es noch nicht da ſey: ſo ſind wohl wenige Leſer, welche dieſer Gedanke nicht anſpräche, nicht als eine Hyperbel, ſondern als kühner Ausdruck einer tieferen Wahrheit, der Einheit des Geiſtes und der Natur. Wie kömmt es, daß ſo Viele, was in der Dichtung wenigſtens äſthetiſches Wohlgefallen erregt, nicht anerkennen wollen, wo es ihnen als Thatſache entgegentritt? Nur daß es nicht der bloße Genius iſt, der hier erſcheint, ſondern Der, dem alle Dinge unterworfen ſind, damit Geiſt und Natur in ihm ihre wahre Einheit finden, als Werkzeuge der Verherrlichung Gottes.

**) Einfacher ſchließt Jener, dem der Herr mit dem leiblichen Auge zugleich das geiſtige öffnete, Joh. IX, 33: Wäre dieſer nicht von Gott, ſo könnte er nichts thun. Auch kann alles Bemühen der Dogmatik nur darauf gehen, die Richtigkeit dieſes Schluſſes für Diejenigen

elenchi, wenn das Lehrbuch einwendet, das Wunder hänge nicht nothwendig mit der Wahrheit zusammen; davon war ja zunächst nicht die Rede, sondern, ob es als Zeichen einer ursprünglichen, und als solcher übernatürlichen Offenbarung gelten könne. Freylich scheint auch dieses problematisch, wenn eine andre Bemerkung*) richtig ist, der Begriff des Wunders sey der Offenbarungsidee nicht über-, sondern bey- oder untergeordnet, und könne deßhalb nicht als Beweis derselben dienen. Aber, wenn wir auch auf sich beruhen lassen, mit welchem Rechte das Erste behauptet werden kann: sind denn coordinirte und subordinirte Erscheinungen untauglich, brauchbare Kriterien abzugeben? Schließt nicht der Arzt, ob eine Krankheit entzündlicher Natur sey, aus coordinirten Erscheinungen der Entzündung? Und muß nicht der Begriff der Gattung anwendbar seyn, wo wir die Merkmale der Art finden? Was ferner den Einwurf betrifft, wenn die Wunder auch Zeichen einer übernatürlichen Causalität seyn könnten, so doch nicht Zeichen der göttlichen, denn nach dem Eingeständnisse der Dogmatiker selbst könne es auch Wunder geben, die der Teufel thue: so gilt noch immer, was Christus auf denselben Einwurf antwortete, Matth. XII, 24: die Geister der Finsterniß werden nicht beytragen, daß das Reich des Lichts gegründet, ihr eigenes zerstört werde. Oder *sollen* wir bey Denen, die sonst so geübt sind, die Zeichen der Dinge zu beurtheilen, (Matth. XVI, 2, 3,) und ihre Unterschiede, auch wo sie in einander fließen, aufzuspüren, nicht voraussetzen, daß ihnen der große Gegensatz des Guten und Bösen, des Lichts und der Finsterniß, klar und kenntlich sey: nicht voraussetzen, daß sie in der Sache des Christenthums, wenn ihnen auch sein

zu entwickeln, denen die einfache Kraft desselben nicht einleuchtet, (die doch vielen denkenden Männern einleuchtete, auch Gegnern; s. *Bayle* dict. s. v. Spinoza, not. R am Ende.) Wir versuchen dieses durch Hülfe des Mittelbegriffs: er könnte die Wunder nicht thun, wenn er nicht das Organ wäre für eine höhere Kraft, die wir auf göttliche Causalität beziehen müssen; (von Christo: wenn er nicht in Gott und Gott in ihm wäre Joh. XIV, 10.)

*) Anmerk. f. im Lehrb.

übernatürlicher Urſprung nicht einleuchtet, die Sache der Wahrheit, des Rechten und Guten ſehen werden? Dürfen wir dieß, (wir machen aber nicht den Anſpruch, auch dieß allein durch Wunder zu beweiſen:) ſo dürfen wir es doch wohl nur für einen Scherz halten, wenn ſie von der Möglichkeit reden, die Wunder Chriſti auf Rechnung des böſen Princips zu ſetzen.

Allein, ſagen Viele, es iſt ein Unterſchied zwiſchen ſelbſt erlebten und bloß erzählten Wundern; „ein Anderes ſind Wunder, die ich mit meinen Augen ſehe und ſelbſt zu prüfen Gelegenheit habe, ein Anderes ſind Wunder, von denen ich nur hiſtoriſch weiß, daß ſie Andere wollen geſehen und geprüft haben“ *). Welches daher auch die Beweiskraft der bibliſchen Wunder für ihre Zeitgenoſſen möge geweſen ſeyn, für uns haben ſie keine. Erzählte Wunder können, nach unſerm Lehrbuche, höchſtens **) Aufmerkſamkeit erregen.

Unſtreitig liegt hierin etwas Wahres. Mit großem Scharfſinne hat Hume ***) gezeigt und Laplace †) berechnet, daß eine Erzählung in dem Maaße an Wahrſcheinlichkeit verliere, als ihr Gegenſtand außerordentlich ſey, oder von bekannten Geſetzen abweiche. Dicht neben der Folgerung: der Wunder wegen, welche die Schrift erzählt, halte ich die Chriſtliche Religion für übernatürlich offenbart, liegt alſo eine ganz andere: der Wunder wegen, welche die Schrift erzählt, halte ich ihre Nachrichten für fabelhaft.

Aber wie, wenn es auf der einen Seite Gründe gäbe, die es uns unmöglich machten, dieſe Nachrichten für Fabeln zu hal-

*) Leſſing, über den Beweis des Geiſtes und der Kraft. (Werke, Th. V, p. 116.)

**) Ja wohl höchſtens! Denn können ſie nicht mehr, ſo können ſie auch das wohl kaum.

***) Enquiry concerning human understanding. Sect. X: of Miracles.

†) Essai philosophique sur les probabilités, (Par. 1819,) p. 135: de la probabilité des témoignages. — Freylich dürfte es nicht ſchwer halten, zu zeigen, daß wir nach jenem Grundſatze über die Zeugniſſe weder wirklich urtheilen, noch urtheilen können. (S. meine Logik, §. 323. am Ende.)

ten, auf der andern Seite Gründe, die uns überzeugten, daß gerade hier das Unwahrscheinliche wahrscheinlich, das Außerordentliche in der Ordnung, die Abweichung von bekannten Gesetzen Gesetz seyn möge? Dann fiele doch wohl die eine Alternative hinweg, und bliebe die andere in Kraft?

Daß wir von der Gründung und Verbreitung der Christlichen Religion nicht bloß Sagen aus später Zeit besitzen, in denen Wahrheit und Dichtung nicht zu scheiden, sondern Urkunden, an deren Gleichzeitigkeit nicht zu zweifeln ist*), und die uns eine wohlbeglaubigte, jede Probe der historischen Kritik bestehende Geschichte geben: dieß darf die Dogmatik als Resultat der theologischen Wissenschaft, die man jetzt Einleitung in das Neue Testament zu nennen pflegt, voraussetzen, oder anticipiren**).

Daß Entstehen und Bestehen, Ursprung und Entwickelung, nicht auf gleiche Weise vor sich gehen, daß jene Epochen, in welchen, wenn wir so sagen dürfen, das Weltleben eine neue Entwickelungsperiode begann, in denen neue Kräfte in Wirksamkeit traten, neue Bildungen entstanden, nicht nach den Gesetzen alltäglicher Erfahrung gemessen werden können, zumal wenn selbst diese noch keineswegs vollständig und nach ihrem tiefern Grunde erkannt sind: Das kann nur die Beschränktheit leugnen, welche die Gränzen ihres Gesichtskreises für die Gränzen des Daseyns hält.

Scheint es dennoch, daß wir in dieser Hinsicht hinter Denen zurückstehen, die Augenzeugen der Wunder waren: so vergesse man nicht, daß wir dafür in etwas Anderem mehr als Ersatz haben. Die Wunder waren es ja keineswegs allein, worauf sich die aus ihnen abgeleiteten Folgerungen gründen ließen.

*) Dieß gilt unstreitig von fast allen Pauliniſchen Briefen, die nicht nur ſchon für ſich gewiſſe Hauptfacta ſicher ſtellen, (vergl. 1 Cor. XV, 4—8,) ſondern auch der Apoſtelgeſchichte, ſo wie beyde den Evangelien zur Beſtätigung dienen.

**) Anticipiren, inwiefern wir die Ueberzeugung ausſprechen dürfen, daß die ſchärferen Unterſuchungen über den Urſprung der Schriften des Neuen Teſtaments nur dieſes Reſultat in's hellſte Licht zu ſetzen dienen werden.

Dasſelbe ergab ſich, (um nur bey Einem ſtehen zu bleiben,) aus der Geſchichte der Einführung und Verbreitung des Chriſtenthums, und aus den Wirkungen desſelben, die wir vor uns ſehen und ſelbſt erfahren. Auf die Wunder gingen wir, als Zeichen einer urſprünglichen Offenbarung, nur deßhalb zurück, weil ſie geeignet ſind, das Mißtrauen, wie gegen das eigene Zeugniß des Religionsſtifters, ſo auch gegen die Schlüſſe, die aus complicirten hiſtoriſchen Erſcheinungen gezogen werden, durch die unmittelbare Evidenz unzweydeutiger Thatſachen zu heben. Sind wir nicht Augenzeugen dieſer Thatſachen geweſen, ſo ſind wir Augenzeugen von Dem, was durch ſie eingeleitet ward. Wenn nun Diejenigen, die nur den wundervollen Anfang der Chriſtlichen Kirche ſahen, um deßwillen an eine Kraft und einen Erfolg zu glauben Grund hatten, den ihr Stifter zwar verhieß, aber kein Zeuge verbürgen konnte: haben wir denn nicht weit mehr Grund, die wir den wunderbaren Erfolg ſehen, an jenen Anfang zu glauben, der durch Zeugen, in die wir kein Mißtrauen ſetzen können *), beſtätigt wird? Das fortdauernde Wunder der Religion ſelbſt, (ſagt eben Der, der jenen Einwurf wohl mit der größten Schärfe vorgetragen hat **), muß die

*) Darüber verdient noch immer Bonnet geleſen zu werden in der Palingénésie philosophique, Part. XVII — XXI, (le témoignage, la déposition écrite, les succès du témoignage. — Deutſch von Lavater: Bonnets philoſoph. Unterſuch. der Beweiſe für das Chriſtenthum. Zürich 1769).

**) Leſſing, in der Duplik, (Werke, Th. V, p. 164). „Der Abgang der Augenzeugen (bemerkt er eben daſelbſt, p. 160,) wird uns reichlich durch etwas erſetzt, was die Augenzeugen nicht haben konnten. Sie hatten nur den Grund vor ſich, auf den ſie, in Ueberzeugung ſeiner Sicherheit, ein großes Gebäude aufzuführen wagten. Und wir, wir haben dieſes große Gebäude ſelbſt aufgeführt vor uns... Daß der Grund gut iſt, weiß ich nunmehr, da das Haus ſo lange Zeit ſteht, überzeugender, als Die es wiſſen konnten, die ihn legen ſahen." — Aber Leſſing wollte doch „auf die hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit der Wunder die Wahrheit der Religion nicht gegründet" haben; — nämlich nicht, wie gewiſſe Apologeten es thaten, allein darauf, ohne Rückſicht auf die innere Wahrheit, auf die innere Erfahrung des Chriſten: womit wir ganz einverſtanden ſind.

Wunder wahrſcheinlich machen, die bey ihrer erſten Gründung ſollen geſchehen ſeyn.

Allein, hören wir einwenden, wie kann Das auch nur wahrſcheinlich heißen, was geradezu unmöglich iſt? Denn Viele, wie wir wiſſen, leugnen nicht nur die Beweiskraft, ſondern auch die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder. Ihre Einwürfe betreffen theils, was wir die negative Seite des Wunderbegriffs nannten, theils die poſitive. Jene gehen beſonders das Merkmal an, daß Wunder Begebenheiten ſeyn ſollen, die wider die Naturgeſetze ſtreiten. Es ſey unmöglich, ſagt man, daß etwas geſchehe, was den Naturgeſetzen widerſtreite; oder, ſey es möglich, ſo ſey es doch in keinem Falle nachzuweiſen, da wir nicht behaupten dürften, alle Naturgeſetze zu kennen. Dieſe Inſtanz iſt bedeutend genug, wenn man die negative Seite ſo zur Hauptſache macht, wie allerdings häufig geſchehen iſt, indem man die poſitive, die Nothwendigkeit, ein Ereigniß auf göttliche Cauſalität zu beziehen, bloß darauf gründete, daß man es auf Natururſachen ſchlechterdings nicht beziehen könne. Dieß haben wir nicht gethan; nach unſerer Anſicht ſchließt ſich jene zwiefache Beziehung keineswegs aus, für uns fallen daher die Schwierigkeiten hinweg, welche die Beantwortung jenes Einwurfs für Andre haben mag. Was den erſten Theil desſelben betrifft, ſo frägt ſich, was unter den Naturgeſetzen verſtanden wird. Meint man einzelne Naturgeſetze, ſo iſt nichts gewiſſer, als daß Vieles geſchehen kann, was ihnen entgegen iſt, indem ſie durch höhere Geſetze und Kräfte modificirt und aufgehoben werden. Das Geſetz der Schwere zieht unſern Arm nieder, durch unſern Willen richten wir ihn empor; die Lebenskraft ſetzt die chemiſchen Geſetze außer Wirkung, die, ſo wie ſie entflohen iſt, ihr zerſtörendes Geſchäft am Leichnam beginnen; es iſt Naturgeſetz, daß wir das Angenehme begehren, das Unangenehme fliehen, die Freyheit erhebt uns über Luſt und Schmerz. — Meint man den Inbegriff aller Geſetze, nach welchen die Veränderungen der geſchaffenen Dinge vor ſich gehen, ſo folgt daraus nichts gegen die Möglichkeit der Wunder. Nichts kann ge-

gen die Naturgeſetze geſchehen, heißt dann nur: Nichts kann geſchehen, was nicht unter einem Geſetze begriffen gedacht werden müßte. Dieß haben wir ſo wenig ein Intereſſe zu leugnen, daß wir ja eben einen geſetzlichen Zuſammenhang zwiſchen dem Wunder und einer urſprünglichen Offenbarung behaupten, wodurch es geſchickt wird, ein Kriterium für dieſe abzugeben, und daß wir denſelben durch Analogieen zu erläutern geſucht haben. Könnte die Erſcheinung Chriſti ſich wiederholen, ſo würde er heute ſo gut Wunder thun, wie vor achtzehn hundert Jahren, und nach demſelben Geſetze, nach welchem er ſie damals that. Will man dieß auch ein Naturgeſetz nennen, ſo wollen wir nicht um Worte ſtreiten, obwohl wir es angemeſſener finden, zwiſchen Geſetzen des gewöhnlichen Naturlaufs und Geſetzen einer höhern Ordnung zu unterſcheiden *). — Um aber zu erkennen, daß gewiſſe Ereigniſſe den Charakter einer höhern Ordnung an ſich tragen, und eine höhere Kraft verrathen, die ſich in ihnen offenbart: dazu braucht man nicht allwiſſend, ſondern nur mit den Geſetzen bekannt zu ſeyn, die in ihnen als aufgehoben oder modificirt erſcheinen. Oder müßte man, um mit Sicherheit das Urtheil fällen zu können, die Erſcheinungen des thieriſchen Lebens ſeyen nicht die Wirkung des bloßen Mechanismus, noch andere Geſetze kennen, als eben die des Mechanismus? Würden wir uns in der Annahme, daß ihnen eine höhere Kraft, die Lebenskraft zum Grunde liege, irre machen laſſen, wenn Jemand einwendete: er ſey zwar nicht im Stande, ſie bloß aus

*) Uebereinſtimmend mit Leibnitz, der ebenfalls leugnet, daß das Widergeſetzliche zum Weſen des Wunders gehöre; vergl. deſſen Theodicee, §. 206, 207: „Da Gott nichts ohne Grund thun kann, ſelbſt wenn er wunderbar wirkt: ſo folgt, daß er keinen Willen über beſondere Begebenheiten haben kann, der nicht die Folge einer allgemeinen Wahrheit oder eines allgemeinen Willens wäre. Die Wunder haben nichts, was ſie in der Hinſicht von andern Ereigniſſen unterſchiede; es ſind nur Gründe einer höhern, als der Naturordnung, die Gott dazu beſtimmen. Ich möchte daher nicht mit Mallebranche ſagen, daß Gott jedes Mal, wenn es die Ordnung verlangt, die allgemeinen Geſetze außer Kraft ſetze; er ſetzt kein Geſetz außer Kraft, als durch ein andres anwendbareres Geſetz."

den Geſetzen des Stoßes und der Bewegung zu erklären; da es aber ſehr künſtliche Maſchinen gäbe, ſo könne man nicht wiſſen, wie weit die Kunſt darin gehe, und ob nicht dennoch Alles, was wir Leben und Empfindung nennten, die Folge von Stoß und Bewegung ſey? Will man auf dieſe Weiſe Möglichkeiten folgern, nicht aus Dem, was man weiß, ſondern aus Dem, was man nicht weiß: ſo möchte es ſchwer ſeyn, eine Annahme zu finden, der nicht eine ſolche Möglichkeit entgegenzuſetzen wäre. Die Geſetze, nach denen ein Menſch Krankheiten heben, Todte (nämlich Scheintodte) in's Leben zurückrufen kann, ſind uns bekannt genug, um uns zu dem Urtheile zu berechtigen, daß Chriſti Heilungen und Todtenerweckungen nicht unter ſie begriffen werden können *).

Gegen Das, was wir die poſitive Seite des Wunders nannten, hat man eingewendet, daß wir die Wirkung einer überſinnlichen Urſache entweder überhaupt nicht ſehen, oder dieſelbe nur ahnen könnten, ſo daß ihre Annahme bloß individuell wäre. Was das Erſte betrifft, ſo genügt es, an unſere frühere Bemerkung zu erinnern, daß unſerer Vernunft die Beziehung auf das Ueberſinnliche eben ſo weſentlich ſey, als die auf das Sinnliche; was das Zweyte, ſo meinen wir gezeigt zu haben, daß es Fälle giebt, wo ſich uns dieſe Beziehung auf das Ueberſinnliche überwiegend aufdrängt, nicht in Folge einer bloß ſubjectiven Anſicht, ſondern mit objectiver Nothwendigkeit, und dahin gehören diejenigen, wo ſich uns eine höhere Zweckmäßigkeit, oder eine tiefere Einheit offenbart, die unſere Gedanken nothwendig auf Gott richtet.

Es iſt nun endlich noch von den Weisſagungen zu reden. Dieſelben ſind von einer Seite den Wundern analog **),

*) Zum Theil trifft dieß mit Bretſchneiders (in der Anm. d. angeführter) Bemerkung zuſammen: „es komme bey den Wundern nicht ſowohl auf die Natur der Begebenheit ſelbſt, als auf ihr Verhältniß zum Wunderthäter an; es ſey genug, wenn ſie ſo beſchaffen ſey, daß Das, was der Wunderthäter dabey that, die menſchliche Kraft entweder ſchlechterdings, oder den vorhandenen Umſtänden nach überſtieg."

**) So wie wir im Wunder ein Wirken, ſo nehmen wir in der Weisſagung

(ſie ſind miracula praescientiae, im Gegenſatze der miracula potentiae). Da ſich inſofern, was von dieſen gilt, auf ſie leicht übertragen läßt, ſo halten wir uns jetzt bloß an Das, was ihnen eigenthümlich iſt. Das eigenthümliche Weſen der Weisſagung kann man aber darin ſetzen, daß ſie eine Vorherſagung des Künftigen aus höherer Anſchauung der göttlichen Rathſchlüſſe ſey. Denn die religiöſe Beziehung iſt es, welche die Weisſagung macht, nicht das Vorherſagen des Künftigen an ſich, welches wir, wenn es ein Werk des Zufalls, oder der Erfahrung und der Weltklugheit wäre, nicht Weisſagung nennen würden *). Was beweiſt dieſenmach die Weisſagung? Wir müſſen unterſcheiden, was ſie für den Weisſagenden, und was ſie für Den beweiſt, auf welchen ſie geht. Für den Weisſagenden thut ſie nicht bloß eine überlegene Geiſteskraft dar, (obwohl auch dieß nicht unwichtig wäre,) ſondern, daß er im Beſitz einer ſolchen höhern Anſchauung ſey, daß er auf einer höhern Stufe der religiöſen Erkenntniß ſtehe; ſie berechtigt uns alſo an ſich zu einem größern Vertrauen zur Wahrheit ſeiner Lehre, gleich wie eine treffende Prognoſe uns Vertrauen geben würde zu der Einſicht, die ein Arzt von der Natur und dem Verlaufe einer Krankheit hätte; und da ſie ſich nicht als aus dem Endlichen abgeleitet dar-

ein Wiſſen wahr, was nicht an die gewöhnlichen Geſetze der Wechſelwirkung des Idealen und Realen gebunden iſt; ſo wie jenes uns ſtatt des gewohnten Nexus von Urſachen und Wirkungen einen höhern Zuſammenhang der Dinge vor Augen ſtellt, ſo erhebt dieſe ſich über den gewöhnlichen Nexus von Erkenntnißgrund und Begründetem im menſchlichen Verſtande, und läßt uns eine höhere Anſchauungsweiſe ahnen, der das in der Zeit Getrennte in ſeiner ewigen Einheit erſcheint.

*) Selbſt die Wahrſagung, wenn es eine giebt, iſt darnach wohl von der Weisſagung zu unterſcheiden; dagegen würde die religiöſe Deutung des bereits Geſchehenen oder Geſchehenden aus der Anſchauung ſeiner Beziehungen auf die göttlichen Rathſchlüſſe ſehr wohl Weisſagung im weitern Sinne heißen können, (auch nach dem Sprachgebrauche der Schrift;) obgleich, wenn von dem Beweiſe aus Weisſagungen gehandelt wird, natürlich nur die Weisſagungen im engern Sinne in Betracht kommen, bey denen das Eintreffen des nur aus einer ſolchen Anſchauung vorherzuſagenden Erfolgs beweiſt, daß ſie weder eingebildet noch trüglich war.

ſtellt, (als welches der Vorausſetzung nach weder vollſtändig vorliegt, noch nach bekannten Geſetzen ergänzt werden kann,) ſo beziehen wir ſie nothwendig auf Den, der, wie der wahre Gegenſtand, ſo auch die wahre Quelle alles frommen Bewußtſeyns iſt *). Was aber Denjenigen betrifft, auf welchen die Weisſagung geht, ſo beweiſt ſie, daß er wirklich in dem Verhältniß zum göttlichen Rathſchluſſe ſtehe, welches die Weisſagung von ihm ausgeſagt hat. Dieß freylich nur in der Vorausſetzung, daß die Weisſagung eine wahre geweſen iſt; weßhalb man allerdings geſtehen muß, daß der Beweis aus den Weisſagungen des Alten Teſtaments für die Juden, die ſeine Verfaſſer für wahre Propheten erkannten, eine größere Kraft hatte, als für Diejenigen, denen auch dieß erſt bewieſen werden muß. Da dieß aber durch Nachweiſung der Erfüllung zugleich mit bewieſen wird, ſo läßt ſich keineswegs behaupten, daß jene Vorausſetzung eine unbegründete ſey **). Doch wichtiger iſt die Stütze, welche die teleologiſche Anſicht der Offenbarung in den Weisſagungen findet. Iſt das Chriſtenthum, was es ſeyn will: ſo

*) Auch bey den Ahnungen des Bevorſtehenden, die wir hie und da in der Natur wahrzunehmen glauben, (z. B. bey den Zugvögeln,) bleibt uns nichts Anderes übrig, als zu ſagen, der Schöpfer habe ſie hineingelegt. Uebrigens laſſen ſich nun wieder Weisſagungen unterſcheiden, denen eine urſprüngliche, und ſolche, denen eine abgeleitete religiöſe Anſchauung zum Grunde liegt. Letzteres gilt z. B. von denjenigen Weisſagungen der Hebräiſchen Propheten, die dem Volke, je nachdem es Gott treu bleibt oder nicht, Glück oder Unglück ankündigen; die Grundlage derſelben war ſchon durch Deut. XI. gegeben; das Erſte gilt beſonders von den Meſſianiſchen Weisſagungen. Doch iſt dieſer Unterſchied relativ; ſo wie wir die Weisſagung nicht auf das ſchlechthin Urſprüngliche beſchränken dürfen, ſo darf ſie auch nicht auf das durchaus Abgeleitete ausgedehnt werden; es wäre z. B. nicht Weisſagung, wenn Jemand im Vertrauen auf die evangeliſche Verheißung den Sieg des Chriſtenthums in Indien vorausſagte.

**) Es iſt kein richtiges Dilemma, was im Lehrbuche am Schluſſe des §. aufgeſtellt wird: Weisſagungen über die Lehrer, wenn ſie die äußern Schickſale, — wenn ſie die innern Eigenſchaften derſelben betreffen; warum nicht Beydes zugleich? Wenigſtens inſoweit, daß man von der Wahrhaftigkeit der Vorherſagenden in dem Einen auf ihre Wahrhaftigkeit in dem Andern ſchließen kann?

muß ſich jede frühere Offenbarung als eine vorbereitende Veranſtaltung betrachten laſſen, deren Hauptzweck war, ſeinen Eintritt in die Welt möglich zu machen; und umgekehrt kann nur Das als Offenbarung angeſehen werden, woran ſich eine ſolche Beziehung wahrnehmen läßt. Die teleologiſche Anſicht wird aber durch nichts mehr gefährdet, als durch die Frage, ob Das, was wir für Zweck halten, nicht bloß zufälliger Erfolg war? Um dieſen Zweifel zu beſeitigen, kömmt es überall darauf an, ob wir nicht an Dem, was den Erfolg möglich machte, etwas wahrnehmen, wodurch es ſich wirklich als Mittel darſtellt? *) Und liegt dieß nicht, was die Lehren und Veranſtaltungen des Alten Teſtaments anbelangt, in dem ſie begleitenden prophetiſchen Bewußtſeyn, daß noch etwas Anderes kommen ſolle, ein anderer Bund, ein anderer Dienſt, ein anderer König, wodurch Gottes Abſichten mit ſeinem Volke erſt völlig würden erreicht werden? Nichts vermag, dieß iſt das einſtimmige Urtheil Derer, die mit frommem Sinne, nicht eine theologiſche Abhandlung von den Meſſianiſchen Weisſagungen, ſondern die heilige Schrift nach ihrer Ordnung geleſen und nach Chriſti Anweiſung darin geforſcht haben **), nichts vermag den Glauben an den ewigen Rathſchluß der Erlöſung, der in Chriſto zur Ausführung gelangte, in dem Grade zu wecken und zu beleben, als jener, daher auch unter den Zeichen der Göttlichkeit der Schrift von den ältern Theologen mit Recht hervorgehobene, Zuſammenhang des Alten und Neuen Teſtaments, der ganz beſonders durch die Weisſagungen des Einen und ihre Erfüllung in dem Andern zur Anſchauung gebracht wird. Wollte man aber in der Weisſagung auch nur die Tendenz der religiöſen Anlage erkennen, die einer höhern Entwickelungsſtufe entgegenſtrebt, und, da dieſe erſt

*) D. h. etwas, weßhalb wir nicht umhin können, was in einer Hinſicht Urſache iſt, in der andern zugleich als Wirkung anzuſehen; dieß iſt nämlich das Eigenthümliche der teleologiſchen Verknüpfung, daß die Idee der Wirkung die Cauſalität der Urſache beſtimmt.

**) S. z. B. Hamanns Gedanken über ſeinen Lebenslauf. Werke, I, p. 211.

durch den Act einer neuen höhern Offenbarung wirklich werden kann, sich ihrer Sehnsucht in Ahnungen bewußt wird, wodurch sie das Zukünftige anticipirt: so würde die Weissagung immer Dasselbe darthun, was wir oben von den Wundern zeigten, daß das Christenthum in einem ähnlichen Verhältnisse zur Welt stehe, wie zum Organismus die Erscheinung einer wesentlichen Function, die von Anfang an in ihm vorbereitet wird, wenn sie auch erst später in Wirksamkeit zu treten bestimmt ist.

Dieß mag hierüber genug gesagt seyn; denn ausführlicher über die Bedeutung der Weissagungen für den Offenbarungsglauben zu handeln, wäre zwecklos, so lange die von allen Seiten schwankend gewordene Untersuchung, ob und in welchem Sinne Weissagungen, besonders im Alten Testamente vorkommen, nicht auf irgend eine Art zu Ende gebracht worden ist *). Ueberhaupt aber lag es in der Natur der Sache, daß wir uns über Gegenstände, worüber so viel gestritten und geschrieben ist, auf gewisse Hauptpuncte haben beschränken müssen, das Weitere dem eignen Studium und Nachdenken überlassend. Namentlich wird es keiner Entschuldigung bedürfen, daß wir überall mehr das Neue, als das Alte Testament im Auge gehabt haben; nicht nur ist es im höhern Sinne Offenbarung, als dieses, sondern es liegt uns auch näher, und unser Glaube nimmt naturgemäßer den Weg durch jenes zu diesem, als durch dieses zu jenem.

Nur dieß Eine erinnern wir noch wiederholend, daß alle äußern Kriterien einer ursprünglichen Offenbarung für sich allein keine Ueberzeugung wirken können, wenn nicht die innern hinzukommen, und wenn nicht das Gemüth zugleich von der Kraft der Wahrheit ergriffen, und dadurch, dieselbe anzunehmen, geneigt gemacht wird. Die Anerkennung einer höhern Auctorität der Offenbarung ist, wie wir gleich Anfangs bemerkten, nichts

*) Sie ist es nicht, so lange der Lehrsatz: Es giebt keine Weissagung im Sinne der ältern Theologie, nicht sowohl Resultat, als Voraussetzung der alttestamentlichen Exegese ist, wie mir dieß z. B. bey vielen neuern Auslegungen von Jes. LIII. der Fall zu seyn scheint.

Anderes, als der werdende Glaube selbst; und dieser läßt sich nicht etwa in zwey auf einander folgende Acte zerlegen: in dem einen bildete sich der Glaube an den göttlichen Ursprung, in dem andern an den göttlichen Inhalt der Religion; Beydes wird mit einander, indem die Religion selbst ihre belebende und erleuchtende Kraft auch auf uns verbreitet. In wem noch gar keine innere Hinneigung zum Christenthume wäre, gar kein Anklang verwandter Gefühle, der würde in den Wundern, die seine Einführung begleiteten, wohl seltsame und unbegreifliche Ereignisse sehen, (die negative Seite,) aber kein göttliches Zeugniß, (die positive Seite); τέρατα, wenn wir so sagen dürfen, aber keine σημεῖα. Denn wie sollte er zur Anerkennung einer höhern Zweckmäßigkeit kommen, wenn er von dem Zwecke, oder der Wirkung höherer ethischer Kräfte, wenn er von der Kraft des Christenthums auch gar keine Ahnung hätte? Auch haben unsere ältern Theologen von den Wundern keine hiermit streitende Ansicht gehabt. Nicht nur konnten sie ihnen zufolge einen bloß menschlichen, nicht den eigentlichen, göttlichen Glauben wirken, sondern zum wahren Wunder gehörte auch veritas finis *), also von Seiten Dessen, der es für ein Wunder erkennen soll, eine gewisse vorläufige Ueberzeugung, daß es die Sache des Rechts und der Wahrheit sey, zu deren Förderung es geschieht; weßhalb denn auch die Zumuthung der Römischen Kirche, sie um der angeblichen Wunder willen, deren sie sich rühmt, für die wahre Kirche zu halten, von Denen, die den Widerspruch ihrer Lehren und Einrichtungen mit den Aussprüchen Christi und der Apostel klar einzusehen glaubten, ganz consequent zurückgewiesen werden konnte. Es waren wohl zuerst einige Bearbeiter der Apologetik, die in der irrigen Meinung, als könne der Glaube je eine Sache der Demonstration werden, und aus unnöthiger Scheu vor einem Cirkel, (da doch jede Erscheinung solcher Art als ein Ganzes auf den Menschen wirkt, in welchem Alles sich gegenseitig stützt und trägt,) den Beweis aus Wundern und

*) Anmerk. o. im Lehrb.

Weisſagungen für ſich allein ſo hoch als möglich zu ſpannen, und dadurch zu überſpannen anfingen *).

Wäre dann aber die Berufung auf Wunder und Weisſagungen, und überhaupt auf die äußern Kriterien der Offenbarung nicht überflüſſig? Dieß folgt nicht, wenn wir ſagen, daß ſie nicht für ſich allein ſtehen dürfen. Um das Gemüth zu ergreifen, wie es thut und ſoll, mußte das Chriſtenthum mit allen Zeichen einer göttlichen Offenbarung verſehen ſeyn, gleichſam als Vehikel der höhern Kraft, mit der es den Glauben hervorbringt. Wer mag berechnen, wie und wie viel jedes derſelben, das eine hier, das andere dort, zur Ueberzeugung beyträgt? Namentlich darf nicht übersehen werden, daß dieſe in der Regel nicht mit Einem Male ganz, ſondern allmählig und ſtufenweiſe entſteht und wächſt. Wo nun zuerſt nur eine allgemeine Empfänglichkeit für den Glauben iſt, da ziehen Wunder und Weisſagungen, da ziehen die Wirkungen einer Religion die Aufmerkſamkeit auf ſie. Wo der Glaube im Entſtehn, wo die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehren Chriſti im Ganzen, oder nach gewiſſen Seiten derſelben, dem Herzen klar und fühlbar geworden, im Einzelnen aber noch Zweifel und Dunkelheiten zurückgeblieben ſind, da geben ſie der wankenden Ueberzeugung Halt. Aber auch der gläubige Chriſt, der ſich das Chriſtenthum völlig angeeignet hat, (was doch immer relativ bleibt,) in deſſen Leben es übergegangen iſt, ſo daß er es nicht ohne eine Art von Selbſtzerſtörung laſſen könnte, auch dieſer würde doch etwas vermiſſen, wenn ihm jenes äußere Siegel des göttlichen Urſprungs fehlte, (Joh. VI, 27).

§. 25.

Als innere Kriterien göttlicher Offenbarung, (oder eigentlich der Göttlichkeit der heiligen Schrift, was ihren Inhalt betreffe **), pflegten die ältern Theologen die Wahrheit, die

*) So z. B. der gelehrte und ſcharfſinnige Huet in ſeiner demonstratio evangelica, (1680).

**) Denn, wie geſagt, ſuchten ſie mehr dieſe, als die Göttlichkeit der in ihr

Heiligkeit und die Sufficienz der geoffenbarten Lehre zu unserm Heile aufzuführen, wozu mehrere auch noch die Erhabenheit der in ihr enthaltenen Geheimnisse hinzufügen *).

So wie nun aber die äußern Kriterien keine Ueberzeugung wirken, ja nicht einmal anerkannt werden können ohne die innern, so können auch diese nur von Demjenigen gewürdigt werden, auf den das Princip des religiösen Lebens, dessen ursprünglichen Eintritt in die Welt wir Offenbarung im engern Sinne nennen, übergegangen, dem es sich mitzutheilen wenigstens angefangen hat; es muß zu ihnen die Erfahrung von den Wirkungen des Evangeliums auf unser Gemüth hinzukommen, (wovon wir, weil sie zugleich auch Erkenntnißgrund der Inspiration sind, erst später, §. 27., handeln werden). Denn zwar, wer aus der Wahrheit ist, wird Christi Stimme hören, (Joh. XVIII, 37), und wer den Willen Gottes thun will, wird erkennen, daß seine Lehre von Gott ist, (Joh. VII, 17); sind wir nicht aber alle mehr oder weniger in dem Falle, daß das Christenthum unsere Liebe zur Wahrheit und zu den göttlichen Geboten erst entflammen muß? Kann die Wahrheit und Heiligkeit des Evangeliums Demjenigen einleuchten, der sie noch

enthaltenen Religion in's Licht zu setzen. Unter den argumentis, quae divinam Scripturae originem humana fide agnoscendam declarant, internis, unterschied man aber diejenigen, die a formali eius, s. stili simplicitate cum summa maiestate coniuncta, und die a materiali, s. ipsius doctrinae adfectionibus divinam eius originem argguentibus, hergenommen waren.

*) Conf. *Gerhard*, Loc. I. Cap. II. §. 18: (doctrinae maiestas rerum veritate, sanctitate et sublimitate continetur.) *Baier*, Proleg. Cap. II. §. 20—23: (*veritas* assertionum, sine admixtis erroribus; *sanctitas* perfecta, exclusis omnibus, quae inhonesta aut indecora sint; *sufficientia* eorum, quae tanquam credenda aut agenda tendentibus ad salutem proponuntur.) *Buddeus*, Lib. I. Cap. II. §. 15. *Hollazius*, Proleg. III, Quaest. 30, u. s. w. Wenn Einige, wie *Quenstedt*, Cap. IV, Sect. II, Quaest. IX, mehr aufführen, so liegt der Grund darin, daß es eigentlich das Christliche Bewußtseyn von unserm Verhältnisse zur Schrift ist, was sie zu entwickeln suchen.

falſchen Begriffen vom Wahren und Heiligen ſchätzt? Konnte der Jüdiſche Eiferer einſehn, daß die Anweiſung des Chriſtenthums zum ſeligen Leben genüge, ſo lange das Chriſtenthum ihm das Vorurtheil von der Nothwendigkeit des Levitiſchen Cultus nicht benommen hatte? Werden die Geheimniſſe unſerer Religion nicht Dem eine Thorheit ſeyn, der nicht den Geiſt empfangen hat, durch den wir erkennen, was uns von Gott gegeben iſt? (1 Korinth. II, 12, 14.)

In dem Maaße aber, als Jemand für das Wahre und Heilige Sinn hat, als ihm klar geworden iſt, was zu ſeinem Frieden dient, als er das Bedürfniß höherer Aufſchlüſſe, eines höhern Beyſtandes empfindet: in dem Maaße wird ihm auch das Bewußtſeyn der Göttlichkeit des Chriſtenthums aufgehn. Und wenn er ſich dann demſelben hingiebt, ſo wird er, je weiter er in der Erleuchtung und Heiligung kömmt, um ſo völliger inne werden, daß es nicht nur mit allen Anlagen des Menſchen für Wahrheit und Tugend, ſo weit ſie der vom Schöpfer ihnen angewieſenen Richtung treu geblieben ſind, mit Allem, was wir durch jene allgemeine Offenbarung, von welcher Paulus ſpricht, (Röm. I, 20; II, 15;) von Gott und ſeinem Willen wiſſen, ſofern ihr Licht nur nicht in uns getrübt iſt, übereinſtimmt, vollkommener, als irgend ein von Menſchen aufgeſtelltes Syſtem: ſondern auch, daß eine vollſtändige Harmonie unſeres ganzen Lebens, unſeres Wollens und Erkennens erſt durch das Chriſtenthum möglich wird, indem es die Widerſprüche löſt, die Räthſel erklärt, die Mißverhältniſſe ausgleicht, die dem Aufmerkſamen überall in ſich und außer ſich entgegentreten *). So beweiſt ſich ihm das Chriſtenthum auch innerlich, worauf die äußern Kriterien uns ſchließen ließen in Hinſicht der Welt überhaupt, nicht als ein menſchlichen Wahn, ſondern als

*) Dieß iſt eigentlich der Grundgedanke von Pascals herrlichen Pensées sur la religion; vergl. namentlich den dritten und den einundzwanzigſten Abſchnitt, (contrariétez étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur et de plusieurs autres choses.)

eine göttliche Kraft, beſtimmt, den Menſchen zu der Stufe ſittlich-religiöſer Entwickelung zu erheben, für die er urſprünglich geſchaffen ward, wenn er ſie gegenwärtig auch durch ſich allein nicht erreichen kann. Denn auf der andern Seite wird ihm auch Das klar werden, daß er aus eigner Kraft und durch Verfolgung der Bahn, worauf er ſich befand, zu jener Harmonie nicht gelangen konnte, zu der das Chriſtenthum ihn führt, indem es ihn durch Mittel und Veranſtaltungen, die menſchliche Weisheit nicht erfinden, noch menſchliche Macht in's Werk richten konnte, auf eine Stufe des Lebens und der Erkenntniß verſetzt, die nicht nur über die, worauf es bisher geſtanden, erhaben, ſondern ihr auch entgegengeſetzt iſt. Daraus folgt aber, daß es dazu einer beſondern göttlichen Wirkung bedurfte, die irgend einmal, — und wo anders, als in Chriſto? — urſprünglich in die Welt der Erſcheinung eingetreten ſeyn muß.

Letzteres liegt den Schlüſſen zum Grunde, die man, — und zwar ſpätere Dogmatiker mehr, als die früheren*), — auf die Geheimniſſe des Chriſtenthums baute; nur daß man dabey zu einſeitig mehr auf gewiſſe einzelne Lehren, als auf die höhere Stufe der religiöſen Erkenntniß im Ganzen, mehr auf Das, was die Dogmatik als Geheimniß aufführt, als auf die Geheimniſſe im Sinne des Neuen Teſtaments**), mehr auf

*) Carpov z. B. führt (Praelim. Cap. I. §. 58.) unter den Kriterien der Offenbarung ausdrücklich auf: 1) ut veritates supra rationem, homini scitu necessarias, speciatim vero 2) medium reconciliationis hominis cum Deo tradat; 3) ne, qui aliquid sibi revelatum dicit, per facultates animae naturales ad cognitionem eius pervenire potuerit. Was über die Vernunft iſt, ſchloß man, muß eine höhere Quelle haben, als die Vernunft.

**) Die Geheimniſſe des Reiches Gottes, Matth. XIII, 11, oder Chriſti, Koloſſ. II, 2, der ewige Rathſchluß der Erlöſung, wovon es heißt: das kein Auge geſehn, kein Ohr gehört hat, und in keines Menſchen Herz gekommen iſt, uns aber hat es Gott geoffenbaret durch ſeinen Geiſt, 1 Kor. II, 9, 10. Damit hängen aber allerdings die dogmatiſchen Geheimniſſe zuſammen, und dieſen geſchieht im Lehrbuche Unrecht, wenn ſie als ein Werk des unbehülflichen dogmatiſchen Verſtandes bezeichnet wer-

die Seite, von der ſie uns noch Geheimniſſe, als die, von der ſie uns geoffenbart ſind, ſah: Mängel, die verbeſſert werden können und der Wahrheit des Grundgedankens keinen Eintrag thun.

Wenn es nun im Lehrbuche heißt, dieſe innern Kriterien führten alle auf die Uebereinſtimmung mit der Vernunft zurück: ſo läßt ſich dieß allerdings ſo erklären, daß nichts dagegen einzuwenden iſt, obgleich die Frage ſeyn dürfte, ob das Weſentliche derſelben gerade ſo am treffendſten ausgedrückt wird. Wenn daraus aber gefolgert wird, daß Vernunft und Offenbarung dem Gehalte nach nicht verſchieden ſeyen, daß das Gebiet der erſtern durch letztere nicht erweitert werden könne: ſo leuchtet nicht recht ein, wie dieß in der bloßen Uebereinſtimmung liege. Geſetzt, eine neu entdeckte Urkunde gewährte über den Zuſammenhang einer bisher nur theilweiſe bekannten Begebenheit wichtige Aufſchlüſſe, ſo würde die Uebereinſtimmung mit Dem, was wir ſonſt hiſtoriſch wiſſen, unſtreitig ein inneres Kriterium ihrer Aechtheit und Glaubwürdigkeit ſeyn: folgte daraus, daß ſie unſere Kenntniſſe nicht zugleich bereichern könnte? Würde nicht vielmehr eben die Bereicherung derſelben durch neue Data, die zur Löſung eines hiſtoriſchen Räthſels dienen, das Vertrauen zu ihrer Glaubwürdigkeit erhöhen? Von der ganzen Erfahrungserkenntniß kann man ſagen, (und zwar in einem ähnlichen Sinne, als von der Chriſtlichen,) daß ſie mit der Vernunft übereinſtimmen müſſe; fügt ſie deßhalb unſerer Vernunfterkenntniß nichts hinzu, und könnten wir, auch ohne Erfahrung, Dasſelbe wiſſen aus bloßer Vernunft?

Man kann alſo, wenn man ſich dieſer Formel bedienen will, eine Uebereinſtimmung der Offenbarung mit der Vernunft behaupten, ohne ſie ihr auf ſolche Weiſe gleichzuſetzen, daß ſie dabey überflüſſig, oder doch aus inneren Kriterien unerweis-

---

den, der doch nichts dabey gethan hat, als daß er die Bibellehre feſtzuſtellen und die dabey vorkommenden Schwierigkeiten auszugleichen verſuchte.

lich ſchiene*). Es pflegt ſich aber oft eine andere Vorausſetzung damit zu verbinden, deren Unſtatthaftigkeit wir noch mit Wenigem berühren müſſen.

Man redet nämlich häufig ſo, als wenn wir unabhängig von der Offenbarung eine vollkommen wahre und gewiſſe Vernunfterkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen hätten, womit wir jene zur Prüfung ihrer Göttlichkeit vergleichen könnten. Nun giebt es ja allerdings in der Reihe unſerer philoſophiſchen Wiſſenſchaften eine natürliche Theologie oder eine Religionsphiloſophie; und wenn dieſe vollkommen wahr und vernünftig ſind, ſo können ſie unſtreitig zum Prüfſtein dienen, ob die Lehren einer geoffenbarten Religion wahr, ſie ſelbſt der Idee der Religion entſprechend ſey. Sollen wir aber jene Bedingung, jenes Wenn, im Namen des Chriſtenthums ohne Weiteres zugeben? In Anſehung welcher Religionsphiloſophie? Der Leibnitz-Wolfiſchen? Entſpricht es dieſer, ſo widerſpricht es der des Spinoza. Oder der Kantiſchen, Frieſiſchen? Wäre es nach dieſem Maaßſtabe vernünftig, ſo würden Schelling, Hegel, Andere es unvernünftig finden. Das Vernünftige iſt ein Gegenſtand des Streits; jede Philoſophie behauptet, die wahre Vernunfterkenntniß darzuſtellen; das Chriſtenthum macht auch Anſpruch, vernunftmäßig zu ſeyn, und zwar im höchſten Sinne des Worts; ſoll es aber dieſen Anſpruch dem Urtheile irgend einer gegebenen Religionsphiloſophie unterwerfen? Dann hätten die Neuplatoniker ja Recht gehabt, der ihrigen zufolge das Chriſtenthum zurückzuweiſen. Wir aber halten die menſchliche Vernunft für krank, getrübt; das Chriſtenthum will ſie reinigen, heilen; es frägt ſich alſo, ob ein philoſophiſches Syſtem nicht mehr oder weniger eben die Krankheit darſtelle, die das Chriſten-

*) Dieß iſt der Geſichtspunct, den wir hier allein vor Augen haben dürfen; eine ausführliche Erörterung des Verhältniſſes der Offenbarung zur Vernunfterkenntniß in Anſehung ihres Umfangs gehörte nicht an dieſen Ort; wie wir dasſelbe übrigens nach unſern Principien beſtimmen müßten, ergiebt ſich leicht aus dem zweyten und ſiebenten Abſchnitt unſerer allgemeinen Einleitung.

thum bekämpft. Wohl Alle werden dieß von Diesem oder jenem Systeme zugeben; nur begreiflicher Weise Niemand von dem seinigen. Der Materialist wird das Christenthum höchst unvernünftig finden, umgekehrt der Christ den Materialismus; muß dieser nachgeben, weil jener im Namen der gesunden Vernunft zu sprechen behauptet?

Dieß führt auf das gleich Anfangs Bemerkte zurück. Die Uebereinstimmung des Christenthums mit der Vernunft wird Jedem in dem Maaße einleuchtender werden, als sich sein Inneres demselben mehr assimilirt. Bis dahin kann der Christliche Apologet nur so verfahren, daß er in Dem, was für Vernunftwahrheit gilt, das unserm Glauben Verwandte und Entgegengesetzte unterscheidet; daß er, an Ersteres anknüpfend, zeigt, wie es zur Anerkennung des Christenthums führe, von Letzterem aber, daß es weder wahr, noch vernünftig sey. Der Hauptgesichtspunct wird dabey aber seyn müssen, eines Theils nicht bloß den Nichtwiderspruch, sondern ein solches Verhältniß des Christenthums zu unsern höhern, vernünftigen Anlagen nachzuweisen, daß sie als Anlage für das Christenthum, das Christenthum als Bedingung ihrer vollkommen harmonischen Entwickelung erscheint, andern Theils zu zeigen, daß sie, wenn auch derselben empfänglich, doch ohne eine höhere Anregung und Belebung nie dazu gelangen würden, gleichwie die Stoffe, die unser Körper sich von außen her aneignet, zwar qualificirt seyn müssen, Träger des Lebens zu werden, aber ohne seine sich ihnen mittheilende Lebenskraft, ohne die Functionen und Organe, die den Assimilationsproceß bedingen, beständig todter Stoff geblieben wären.

So treffen denn innere und äußere Kriterien zusammen, um den Charakter des Uebernatürlichen, den wir der Offenbarung beylegten, zu rechtfertigen, indem sie uns, namentlich im Christenthume, eine Kraft erkennen lassen, die zwar mit allen andern Kräften, die das Weltganze constituiren, in einer ursprünglichen Harmonie steht, (wie der Fall seyn muß, wenn sie sich in und mittelst derselben darstellen soll,) aber nicht aus

ihnen begriffen werden kann, weßhalb wir den Eintritt derſelben in die Erſcheinung auf die göttliche Cauſalität zurückzuführen, oder als eine neue Schöpfung zu betrachten, nicht umhin können. Daß aber und warum uns dieſer Charakter des Uebernatürlichen wichtig ſey, haben wir im vorigen §. beym Anfange dieſer Unterſuchung bemerkt. Eben weil die Offenbarung uns nicht ein Werk der angebornen Erkenntnißkräfte iſt, denen wir im Bewußtſeyn unſerer Entfernung von Gott mißtrauen, ſondern ein Ausfluß der göttlichen Gnade, welche dieſe Entfernung aufhebt, indem ſie ihnen eine andere Richtung giebt: gerade deßhalb halten wir uns nicht an menſchliche Gedanken und Meinungen, ſeyen es eigne oder fremde, Meinungen der Individuen oder der Kirche, ſondern allein an die göttliche Offenbarung, wie ſie uns am urſprünglichſten und reinſten aufbehalten iſt in der Schrift. Auch iſt klar, daß keine Offenbarungstheorie dem Geiſte der evangeliſchen Kirche und Dogmatik genügen kann, die nicht dem ausſchließlichen Anſehn, was ſie der heiligen Schrift beymißt, zur Rechtfertigung dient, und, ohne den Begriff des Uebernatürlichen feſtzuhalten, kaum möglich ſeyn dürfte.

Schon aus dieſem Grunde können wir die im Lehrbuche angedeutete Anſicht des Offenbarungsglaubens*) nicht ganz befriedigend finden, obwohl ſie bis zu einem gewiſſen Puncte mit der unſrigen übereinſtimmt.

Der Glaube an die Offenbarung ſoll nichts Anderes ſeyn, als die Anerkennung der unbedingten Wahrheit in Anſehung ihres Inhalts und der unbedingten Freyheit in Hinſicht ihres Urſprungs, (welchen Begriff wir für gleichgeltend nehmen können mit dem, was wir die Urſprünglichkeit der Offenbarung nannten.) Jene wird aber beſchrieben als Anerkennung des Zuſammentreffens einer Erſcheinung mit dem Urbilde der Vernunft (der innern Offenbarung,) und hinzugefügt, ſie fordere nicht die Verwerfung und Erniedrigung unſerer Vernunft im Gegen-

*) Weiter ausgeführt in der Schrift: über Religion und Theologie, S. 73, 93—99; 282—33; und im Theodor, im achten und zehnten Capitel des erſten Buchs.

ſatz mit der Offenbarung; eben ſo wenig fordere auch die zweyte das Aufgeben der verſtändig natürlichen und geſchichtlichen Anſicht, und einen abergläubigen Wunderglauben. Darin liegt nun nach unſerer Meinung Zuzugebendes und Abzuleugnendes gemiſcht.

Die Vernunft zu verwerfen oder herabzuſetzen, ſind wir weit entfernt; was aber unſere Vernunft betrifft, ſo meinen wir, daß der Offenbarungsglaube ihre Herabſetzung nicht ſowohl fordere, als mit dem Bewußtſeyn ihrer Schwäche und geſtörten Wirkſamkeit beginne. Wäre die Vernunft in uns ſtark, wäre ſie, unabhängig von der äußern oder geſchichtlichen Offenbarung, im Beſitze eines Urbildes, womit ſie dieſelbe vergleichen könnte: wie könnten wir denn dazu, allein die Schrift als Quelle der religiöſen Erkenntniß zu betrachten? Müßten wir dann nicht der Regel: forſchet in der Schrift, eine andere an die Seite ſtellen: forſchet in euerer Vernunft? Müßten uns dann nicht die Philoſophen, gleichſam als Apoſtel der Vernunft, auf einer Linie ſtehn mit den Apoſteln der Offenbarung?*) Tragen wir ein ſolches Urbild in uns, (was ſich in ähnlichem Sinne ſagen läßt, als daß im Keime das Urbild der Blüthe liegt, die, wenn der Himmel Regen und Sonne giebt, ſich aus demſelben entwickeln kann; obwohl auch dieß Gleichniß nur zum Theil paßt:) ſo verhält es ſich damit, wie nach Plato**) mit dem Urbilde der Schönheit, welches die Seele aus der Region der Ideen mit ſich herabgebracht hat, was aber erſt, durch den Anblick des Schönen geweckt und genährt, eine unendliche Liebe zu Dem, was ihm ähnlich iſt, hervorruft. Jenes Urbild iſt in uns verdunkelt, entſtellt; die Offenbarung muß es erſt erhellen, reinigen, muß den Keim in uns befruchten, muß, jenem Baume des Lebens gleich, (Apok. XXII, 2,) der Seele Nahrung und Heilmittel reichen: dann wird ſich allerdings das Bewußtſeyn

*) Wie denn Vielen wohl wirklich z. B. Kant oder Hegel mehr gelten, als Paulus oder Johannes; conſequent nach ihrer Anſicht, aber im größten Widerſpruch mit den Principien unſerer Kirche.

**) Im Phädrus, (§. 63 u. f. nach Heindorf.)

der vollkommenen Harmonie des Chriſtenthums mit unſern höhern Anlagen und Bedürfniſſen einfinden, die, wie geſagt, zu unſerm Glauben an ſeine Göttlichkeit das Ihrige beyträgt; nur darf auch dabey nicht vergeſſen werden, daß, wie die Einheit unſers Willens mit den Geboten, ſo die Einheit unſerer Vernunft mit den Lehren der geoffenbarten Religion mehr ein Ziel iſt, wohin wir durch Gottes Gnade zu gelangen hoffen, als der Punct, von welchem aus wir unſern Lauf beginnen.

Dem Verſtande ferner ſchreiben wir in der Erforſchung der Geſetze, unter welchen die Erſcheinung ſteht, in der Aufſuchung ihrer Urſachen und Bedingungen keine Gränzen vor, als die er ſelber finden wird; aber nicht Verſtand, ſondern Unverſtand wäre es, ſie nicht anerkennen zu wollen, wo ſie ſind. Wir haben ſelbſt bemerkt, daß auch das Uebernatürliche eine Seite habe, von der es ſich als ein Natürliches betrachten laſſe, daß auch in den Thatſachen der Offenbarung Zuſammenhang und ſtrenge Geſetzmäßigkeit walte; hier iſt ein weites Feld für die verſtändig natürliche und geſchichtliche Anſicht. Aber freylich giebt es Schranken der Begreiflichkeit, giebt es Fälle, wo eine andere Anſicht der Dinge ſich unabweislich aufdrängt; und dieſe leugnen wollen, heißt unſerer Meinung nach, das Uebernatürliche überhaupt, wo nicht leugnen, doch jede Anwendung dieſes Begriffs zu einer Sache der bloßen Willkühr machen; und was berechtigt uns dann, einen ſo großen Unterſchied zu machen zwiſchen Chriſtus und Sokrates, Johannes und Plato, Paulus und Ariſtoteles, Jakobus und Zeno? Einen abergläubigen Wunderglauben, (d. h. einen Wunderglauben, der den Geſetzen der Vernunft und Erfahrung widerſtreitet*), fordern wir nicht; iſt aber auch der Wunderglaube abergläubig, der z. B. nicht glauben will, daß ein Teig von Erde und Speichel, (Joh. IX, 6,) ein Mittel gegen angeborne Blindheit ſey, oder daß ein Gekreuzigter, der, lebend abgenommen, bei ſorgfältiger Be-

*) S. Bretſchneiders Entwickelung, S. 16 der 3ten Aufl. Wir erinnern, daß wir den Wunderglauben, den wir fordern, nach den Geſetzen der Vernunft und der Erfahrung rechtfertigten.

handlung unter drey Malen kaum ein Mal genas*), von roher Soldatenhand durchstochen, aus todesgleicher Ohnmacht, man weiß nicht wie, erwacht, natürlicher Weise sogleich mit durchbohrten Händen und Füßen, (Luk. XXIV, 39,) weite Wege machen und Verrichtungen vornehmen konnte, wie das Brodbrechen? (Luk. XXIV, 15, 39.)

Doch auch die Anerkennung des Uebernatürlichen in der Christlichen Offenbarung würde die protestantische Ansicht von ihrer alleinigen und absoluten Gültigkeit noch nicht begründen, wenn nicht die Ueberzeugung hinzukäme, daß sie zugleich die höchste und vollkommenste sey, eine Ueberzeugung, die aus dem Dogma von der vollkommenen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo folgt, der aber die in neuern Zeiten**) viel besprochene Idee einer Perfectibilität des Christenthums widerstreitet.

Es giebt eine zwiefache Ansicht von dieser Perfectibilität; eine supernaturalistische, (wenn wir uns hier einer Terminologie bedienen dürfen, der wir uns im Ganzen lieber enthalten,) und eine rationalistische; jene hält eine Vervollkommnung des Christenthums durch neue Offenbarungen, (wie z. B. die Montanisten und manche schwärmerische Secten annahmen,) diese durch menschliche Vernunft für möglich und nothwendig. Weder die eine, noch die andere kann von uns zugegeben werden. Was auch der heilige Geist lehren und verkündigen möge, aus Dem, was Christi ist, wird er's nehmen, und Christum wird er verherrlichen, (Joh. XVI, 14;) wie weit auch die menschliche Erkenntniß wachse, ihr Wachsthum in religiöser Hinsicht kann nur in einer vollkommneren Aneignung des Christenthums bestehn, indem es, wie Leben und Sitte, so auch die Erkenntniß immer vollständiger durchdringt. Verschieden von einer Vervollkomm-

*) S. Josephus in seinem Leben, gegen das Ende; (p. 1031, C. ed. Ittig.)

**) Besonders seit der Schrift von Krug: Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. 1795; (in dessen theologischen Schriften, 1830, im ersten Bande.)

nung der Offenbarung ist aber eine Vervollkommnung ihrer wissenschaftlichen Darstellung, die von der einen Seite mit ihrer vollkommneren Aneignung zusammenfällt, von der andern nur eine Vervollkommnung der Darstellungsmittel ist *). Und wiederum davon verschieden ist die Möglichkeit mannigfaltiger Formen des Christlichen Glaubens und Lebens, zu denen sich das Urchristenthum, d. h. nicht die Offenbarung, sondern die Gestalt, die sie unter den ersten Christen angenommen hatte, als eine unter mehrern verhält, weßhalb man Jenes, (wie es allerdings in der Theorie, doch nicht in der Praxis der ältern Dogmatiker lag,) nicht geradezu und in jeder Hinsicht als Norm betrachten, sondern mit Semler, obwohl nicht gerade wie Semler, das Ewige und Zeitliche im Christenthume unterscheiden darf.

Doch davon reden wir jetzt nicht ausführlicher; von dem allgemeinen wissenschaftlichen Standpuncte aus haben wir uns früher hinlänglich darüber ausgesprochen **); aus dem dogmatischen Standpuncte angesehn würde es eine Entwickelung des Dogma von Christo voraussetzen, die hier zu früh käme; und am Ende ist dabey die Anwendung viel wichtiger, als die Theorie.

§. 26.

Durch die Offenbarung wurde eine höhere Potenz des geistigen Lebens und damit auch der religiösen Erkenntniß zunächst in den Individuen gesetzt, denen sie zu Theil geworden, aber nicht, um auf diese beschränkt zu bleiben, sondern um sich von ihnen aus weiter zu verbreiten; denn Zweck der Offenbarung war die Zurückführung des gefallenen Menschen zu Gott über-

*) Mit der Vervollkommnung der wissenschaftlichen Darstellung verhält es sich in dieser Hinsicht nicht anders, als mit der künstlerischen; wenn Raphael eine religiöse Idee in einem Gemälde vollkommener auszudrücken verstand, als Lukas, so beweist dieß nur, daß er ein größerer Maler, nicht, daß er höher erleuchtet war.

**) Vergl. den dritten Abschnitt der Allg. Einl. besonders S. 36. u. f. Lehrreich sind: Heydenreichs Bemerkungen über die Frage, ob und in welchem Sinne das Christenthum perfectibel sey? Marb. 1828.

haupt *). Um sich aber weiter verbreiten zu können, mußte sie dargestellt werden; denn nur durch das Mittel der Darstellung pflanzt sich die Religion und die religiöse Erkenntniß auf Andre fort. Da frägt sich nun, ob und wie wir die göttliche Gnade, von der die Offenbarung ausging, auch bey dieser ihrer Darstellung wirksam zu denken haben, besonders derjenigen, durch welche sie auch uns fortwährend in ihrer Ursprünglichkeit zugänglich ist, ihrer Darstellung in der Schrift? Darauf bezieht sich der Begriff der Inspiration **), den wir jetzt näher zu bestimmen und zu entwickeln suchen wollen.

Man könnte zu dem Ende von seinem Verhältnisse zum Offenbarungsbegriffe ausgehn. Und zwar haben Mehrere dabey den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven zum Grunde gelegt ***). Sie betrachten Offenbarung als den Gattungsbegriff,

*) S. §. 24., zu Anfang.

**) Von Baumgarten (de discrimine revelationis et inspirationis) sehr gut bezeichnet als das medium, quo revelatio immediata mediata facta inque libros relata est.

***) Darauf lassen sich z. B. die beyden von Baumgarten (in seiner Glaubenslehre, III. S. 8—11) unterschiedenen Hauptarten sowohl der natürlichen, als der übernatürlichen Offenbarung zurückführen. Jene besteht nämlich ihm zufolge theils darin, daß Gott gewisse Wahrheiten von sich selbst durch die Einrichtung seiner Werke bekannt gemacht, theils darin, daß er dem Menschen Verstandes- und Vernunftkräfte angeschaffen hat, vermöge welcher er jene Wahrheiten aus der Betrachtung seiner Werke herleiten kann. Diese, die übernatürliche, ist theils revelatio simplex, „durch Wirkung einer anschauenden Erkenntniß, oder ein verursachtes Gefühl und Bewußtseyn gewisser im Menschen hervorgebrachter Veränderungen," (deutlicher der im Ganzen mit Baumgarten übereinstimmende Cotta: per sensionem quandam internam atque immediatam idearum productionem,) wohin er hauptsächlich die Theopneustie rechnet, theils revelatio symbolica, die durch äußere figürliche Erkenntnißzeichen gewirkt wird, und zwar auf zwiefache Art, durch die Einbildungskraft, oder durch die Sinne, (Gehör oder Gesicht, wohin Baumgarten auch die persönliche Offenbarung Gottes in Christo zählt). Bretschneider erweitert letzteren Begriff, indem er von dem Unterschiede der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung absieht, oder vielmehr bey Dem, was er Manifestation nennt, vorzugsweise an die natürliche, bey der Inspi-

und unterſcheiden die objective, durch Anſchauung vermittelte, (z. B. durch Erſcheinungen, Symbole, Wunderzeichen): Offenbarung im engern Sinne oder Manifeſtation; und die ſubjective, durch unmittelbare Einwirkung auf die menſchliche Seele: Inſpiration. Beydes darf aber nicht getrennt werden. Jede Manifeſtation ſetzt, um religiöſe Erkenntniß zu werden, eine Fähigkeit voraus, ſie in ſich aufzunehmen. So würde die allgemeine Manifeſtation Gottes in der Natur nicht wahrgenommen werden, wenn wir nicht ein Auge dafür empfangen hätten in der Vernunft; in Chriſto wohnte die Fülle der Gottheit, (Kol. II, 9); aber nicht Fleiſch und Blut ließen Petrum Gottes Sohn in ihm erkennen, der Vater mußte es ihm offenbaren, (Matth. XVI, 17); von den Juden galt der Spruch des Jeſaias, ihre Augen waren verblendet und ihr Herz verſtockt, daß ſie mit den Augen nicht ſahen, noch mit dem Herzen vernahmen, (Joh. XII, 40). Auf der andern Seite führt auch die religiöſe Erregung des Gemüths zu keiner Erkenntniß, wenn ſie nicht auf die Anſchauung zurückwirkt, oder Begriffe und Anſchauungen hervorruft. Daher würde man, von dieſer Anſicht der Sache ausgehend, die Inſpiration richtiger (mit Calov) eine gewiſſe Form der Offenbarung nennen, als eine beſondere Art derſelben. Dieß hindert jedoch nicht, die ganze Erſcheinung Chriſti vorzugsweiſe als Manifeſtation zu begreifen, die höhere Erkenntniß der Propheten und Apoſtel als Inſpiration. Chriſto wurden nicht bloß einzelne Manifeſtationen zu Theil, ſondern in ihm ſelber manifeſtirte ſich der Vater, ſo daß, wer ihn ſah, den Vater ſah, (Joh. XII, 45); und das höhere Bewußtſeyn, welches er davon haben mußte,

ration dagegen an die übernatürliche Offenbarung zu denken ſcheint. — Es verdient bemerkt zu werden, daß Manche auch bey der Unterſcheidung des Sohns und des Geiſtes von demſelben Gegenſatze ausgehen, z. B. Souverain (über den Platonismus der Kirchenväter, überſetzt von Löffler, 1792.) Es hat Gott gefallen, ſagt er, ſich ſeinen Geſchöpfen auf eine doppelte Art zu erkennen zu geben, entweder vermittelſt einer äußerlichen Offenbarung, oder vermittelſt einer innerlichen Mittheilung. Gott offenbart ſich aber ihm zufolge vorzüglich durch ſein Wort, (den Logos,) er theilt ſich mit durch ſeinen Geiſt.

(Joh. XIII, 3,) läßt sich als nothwendige Folge dieser Manifestation betrachten. Die Apostel und Propheten dagegen mochten sich wohl einzelner Gesichte und Offenbarungen erfreuen, (1 Kor. XII, 1); die Hauptsache war aber die richtige Auffassung jener Manifestation Gottes in Christo, wozu sie durch den heiligen Geist in den Stand gesetzt wurden; daher stellt sich ihre Erkenntniß vorzugsweise als Frucht der Inspiration dar, die in den Aposteln Mittel der Auffassung, Nachbildung, Wiederholung ist, in den Propheten Mittel der Vorahnung. Dieß ist die im Lehrbuche aufgestellte Ansicht.

Man könnte aber auch von einem andern Gegensatze ausgehn, auf welchen man durch solche Unterscheidungen geführt wird, wie die von Quenstedt und Andern, welche die Offenbarung auf das durchaus Neue und Unbekannte beziehen, die Inspiration aber auch auf das schon Alte und Bekannte: dem Gegensatze nämlich des ersten Anfangs und der Fortsetzung des dadurch begonnenen geistigen Lebens. Die erste, ursprüngliche Mittheilung einer höhern Potenz des religiösen Bewußtseyns und der damit zusammenhängenden Erkenntniß wäre Offenbarung; die fernere Entwickelung und die mannigfaltigen Aeußerungen derselben fielen unter den Begriff der Inspiration; diese stände also zur Offenbarung in einem ähnlichen Verhältnisse, wie die Activität des Belebten zu seiner ersten Belebung. Dieser Gegensatz ließe sich aber nicht bloß auf das religiöse Leben des Individuums anwenden, (z. B. Offenbarung wäre jene Begebenheit, wodurch Paulus zur Erkenntniß Christi kam, Apostelg. IX; Gal. I, 16; Inspiration die dadurch für immer begründete Stufe des Glaubens und der Einsicht;) sondern auch auf die Gesammtheit. In letzterer Hinsicht würde sich abermals der Offenbarungsbegriff in seiner Strenge nur auf Christus anwendbar zeigen; denn in ihm allein war das Princip des höhern Lebens auf eine absolut ursprüngliche Weise, was in allen Andern, auch den Aposteln, durch ihn bedingt, von seiner Anschauung abhängig ist; die Apostel aber wären anzusehn als inspirirt.

Es ließen sich vielleicht noch andere Gegensätze auffinden,

wenn nicht zu fürchten wäre, daß es überhaupt mehr einzelne Seiten des Inſpirationsbegriffes ſeyn werden, worüber man auf dieſem Wege Licht gewinnt, als ſein eigentliches Weſen: zumal da man dabey den Zweck, wozu er in die Dogmatik eingeführt worden, zu ſehr aus den Augen verliert.

Dieſer iſt kein anderer, als das Chriſtliche Bewußtſeyn von der Göttlichkeit der heiligen Schrift auszudrücken und zu rechtfertigen. Denn zwar würde die Schrift auch dann ein Gegenſtand der höchſten Achtung für uns ſeyn, wenn wir ſie nur als eine hiſtoriſche Urkunde betrachteten, aus den wir Chriſti Lehre ungefähr ſo gut, als aus Plato oder Xenophon die Lehren des Sokrates, kennen lernen könnten. Doch liegt uns an der Zuverläſſigkeit dieſer Urkunde zu viel, um uns nicht durch den Zweifel beunruhigt zu fühlen, ob uns die Offenbarung auch durch ſie in ihrer urſprünglichen Reinheit überliefert ſey? Dieſer Zweifel ſollte beſeitigt werden, indem man die Männer, welche ſie überliefert haben, und ihre Schriften für inſpirirt erklärte; ein Geſichtspunct, der bey Entwickelung des Inſpirationsbegriffes immer feſtgehalten werden muß.

Freylich aber nicht ſo, daß man bloß auf Das Bedacht nähme, was dieſer Zweck zu erfordern ſcheint; dieß iſt ein Abweg, auf welchem man ſich leicht in unhaltbare Vorſtellungen verliert, der aber von ältern und neuern Theologen nicht immer vermieden worden iſt. Bey jenen erſcheint der Inſpirationsbegriff ganz abhängig von Dem, was eigentlich durch ihn begründet werden ſoll; ſie legen Alles hinein, was ſie für nöthig halten, damit die Schrift im ſtrengſten Sinne Gottes Wort und eine in jeder Hinſicht unfehlbare Erkenntnißquelle ſey; ſie tragen z. B. Bedenken, den ſpätern Urſprung der Hebräiſchen Punctation zuzugeben, weil es dann menſchliche Willkühr geweſen wäre, die hie und da den Sinn des Alten Teſtaments beſtimmt hätte, nicht der heilige Geiſt. Die Neueren ſuchten zu mildern und ein richtigeres Verhältniß zwiſchen den Lehren von der Eingebung und vom Anſehn der Bibel herzuſtellen; im Grunde verfuhren ſie aber auch zu einſeitig teleologiſch. Sie

fragten, was Gott habe thun müssen, damit die Offenbarung nicht ihren Zweck verfehlte. Er mußte, fanden sie, für eine vollkommen richtige Aufzeichnung derselben sorgen. Doch brauchte er den heiligen Schriftstellern nicht eben wörtlich einzugeben, was sie schreiben sollten; er konnte sie großentheils sich selbst überlassen; nur dann und wann bedurfte es einer besondern Leitung und Fürsorge, um Fehler des Gedächtnisses, oder das Einschleichen falscher Vorstellungen im Vortrage zu verhüten; — eine Ansicht, die vor der ältern nichts voraus haben dürfte, als daß sie sich noch weiter von aller Analogie entfernt, daß es daher noch schwerer fällt, ihr eine Anschauung abzugewinnen *).

Man muß beyde Gesichtspuncte, den der wirkenden und den der Endursachen, verbinden, z. B. indem man, die erst angeführten Ansichten der Inspiration zu Hülfe nehmend, sagt: Weil die Offenbarung keine Offenbarung seyn würde, wenn Gott nicht Denen, die sie empfingen, die Fähigkeit mitgetheilt hätte, sie richtig aufzufassen, oder weil ihr Zweck war, eine höhere Stufe des religiösen Lebens und Wissens herbeyzuführen, zu welcher Gott daher zunächst die Propheten und Apostel erheben, und die sich in allen ihren Aeußerungen aussprechen mußte: deßhalb sind sie nicht bloß Zeugen gewöhnlicher Art, sondern verdienen ein höheres Vertrauen zur Richtigkeit ihrer Darstellung. Nur dürfen wir, wie gesagt, um sicher zu seyn, daß wir das Wesen der Sache getroffen haben, nicht bey einzelnen Gegensätzen stehen bleiben, wobey es willkührlich scheint, daß wir eben diese, und weder andere noch mehrere zum Grunde gelegt haben: wir müssen von der eigentlichen Quelle und wirkenden Ursache der Inspiration ausgehen, und diese ist der heilige Geist. Dabey stoßen wir freylich wieder auf die Schwierigkeit, daß wir die Idee desselben weder schon voraussetzen,

*) Das Raisonnement unserer Dogmatiker über die Inspiration der Schrift ist ganz das Gegenstück der Schlüsse, wodurch die Römisch-katholischen Theologen, (z. B. Bellarmin,) die Infallibilität des Papstes und der Kirchenversammlungen darzuthun suchen; sie meinen auch, daß ohne diese die Offenbarung ihren Zweck nicht habe erfüllen können.

noch auch an dieſem Orte dogmatiſch ergründen und entwickeln können*); wir können uns aber an die Ausſprüche der Schrift halten, auf welche jede Inſpirationstheorie doch zurückgehn muß **).

Chriſtus verheißt Denen, die er zu ſeinen Boten und Zeugen auserſehen hatte, wenn er ſie verlaſſen haben werde, einen andern Beyſtand, den heiligen Geiſt, der ihnen eigenthümlich ſeyn und immer bey ihnen bleiben ſolle, (Joh. XIV, 16, 17;) der ſie nicht bloß an ſeine Lehren erinnern, ſondern dieſelben auch ergänzen und ſie in alle Wahrheit leiten werde, auch die, welche ſie damals noch nicht tragen konnten, (Joh. XIV, 26; XVI, 12, 13;) der aber eben ſo wenig, wie er, aus ſich ſelbſt reden, ſondern aus dem Seinen, oder, was dasſelbe ſey, aus der Fülle des Vaters nehmen werde, was er ihnen verkündige, (Joh. XVI, 14, 15.) Auf denſelben Beyſtand hatte Jeſus ſie ſchon früher verwieſen, zwar nur für einen beſtimmten Fall ihres apoſtoliſchen Berufs: — nämlich, wenn Rechenſchaft von ihnen verlangt würde von ihrer Lehre und Wirkſamkeit, dann werde er ſie lehren, was und wie ſie reden ſollten, (Luk. XII, 11, 12;) ja, er werde es ſeyn, der dann in ihnen rede, (Matth. X, 19, 20;). — doch iſt dieſe Beſchränkung nur aus dem Zuſammenhange zu erklären, nicht aus der Beſchränkung des Beyſtandes ſelbſt, der vielmehr die Allgemeinheit der angeführten Verheißung widerſpricht. Bekanntlich ging dieſelbe, noch kurz vor ſeiner Erhöhung von Chriſto wiederholt, (Apoſtelgeſch. I, 8,) am erſten Chriſtlichen Pfingſtfeſte auf eine auffallende Art in Erfüllung (Apoſtelg. II); und von nun an ſehen wir die Apoſtel, die ſich bisher in ſcheuer Furchtſamkeit zurückgezogen hatten, mit eben ſo viel Kraft als Erfolg das

*) Deßhalb können wir auch auf manche Andeutungen des Lehrbuchs hierüber (z. B. am Schluſſe der Anmerk. a.) nicht näher eingehn, ſondern müſſen ſie vorerſt auf ſich beruhen laſſen, bis wir zu §. 40. kommen, worauf De Wette mit Recht verweiſt.

**) Und zwar zunächſt nicht, um die Inſpiration zu beweiſen, ſondern um auszumachen, wir wir uns dieſelbe zu denken haben.

Werk der Verkündigung in dem heiligen Geiſte beginnen, der ihnen vom Himmel geſandt war, (Apoſtelgeſch. II, 33; 1 Petr. I, 12;) auf dieſen führen ſie ihre Anordnungen, ihre Belehrungen zurück, (Apoſtelg. XV, 28; 1 Korinth. VII, 40; Epheſ. III, 5;) und fordern diejenige Achtung, die dem Göttlichen, was in ihnen wirkſam war, gebührte, (Apoſtelgeſch. V, 3, 4; 1 Theſſ. IV, 8.) Denn ſie behaupten, (1 Korinth. II,) nicht mit menſchlicher Kunſt und Weisheit zu reden, ſondern mit einer höhern Weisheit, die ihnen Gott durch ſeinen Alles erforſchenden Geiſt verleihe, (V. 10;) dieſer erhebe ſie zu einer Erkenntniß, von der die Welt und der unerleuchtete, pſychiſche Menſch nichts wiſſe, (V. 8, 14;) die ein Ausfluß derjenigen ſey, mit welcher Gott ſich ſelbſt erkenne, (V. 11, 12;)*) und ſie in den Stand ſetze, den Sinn des Herrn zu verſtehen, als Solche, die Chriſti Sinn empfangen haben, (V. 16;) was ſie aber auf ſolche Weiſe erkennen, das ſprechen ſie aus mit Worten, die nicht menſchliche Weisheit lehren kann, ſondern der heilige Geiſt, (V. 13,) Geiſtiges auslegend mit Geiſtigem.

Sind die Apoſtel nun auf dieſe Weiſe ausgerüſtet, ſo folgt, daß, wenn ſie ſich über die Chriſtliche Lehre erklären, es ſey mündlich oder ſchriftlich, ſie dieß nicht in der Qualität bloß menſchlicher Zeugen thun, daß ihr Zeugniß mit einem andern, dem Zeugniſſe des heiligen Geiſtes, verbunden iſt, (Joh. XV, 26, 27,) der nicht etwa ſie bald ſich ſelber überläßt, dann wieder in ihre Thätigkeit eingreift, ſondern ſie immer erfüllt, und ihren Gedanken wir ihrer Darſtellung einen höhern Charakter der Göttlichkeit aufdrückt **).

*) Nichts anders kann Paulus ſagen wollen, wenn er die höhere Einſicht in Gottes Rathſchlüſſe davon ableitet, daß ſie den Geiſt Gottes empfangen haben, der allein wiſſen könne, was in Gott, ſo wie des Menſchen Geiſt, was im Menſchen ſey.

**) Wenn Griesbach (Stricturar. in loc. de theopneustia P. II, in den Opusc. academ. Vol. II, p. 304, 305 u. f.) behauptet, die Inſpiration ſey etwas von dieſem Beyſtande des heil. Geiſtes ganz Verſchiedenes, (was denn natürlich darzuthun ſo gut wie unmöglich iſt,) ſo kann ich dieß

Allein, gilt dieß auch von den Apoſteln, alſo von den Schriften eines Matthäus, Johannes, Paulus, Petrus: ſo iſt doch damit für die Zuverläſſigkeit des Markus, Lukas, ſo wie der Schriften, deren apoſtoliſcher Urſprung zweifelhaft iſt, (z. B. des Briefes an die Hebräer,) mithin eines beträchtlichen Theils des Neuen Teſtaments, noch keine höhere Gewähr gefunden. Man könnte freylich ſagen, wenn dieſer auch nicht von Apoſteln, ſo rühre er doch aus apoſtoliſcher Zeit und von apoſtoliſchen Männern her; es laſſe ſich deßhalb annehmen, daß auch der Inhalt eine Wiederholung apoſtoliſcher, alſo inſpirirter Lehre ſey. Dann kämen wir aber auf etwas zurück, was wir ungenügend fanden, ein bloß menſchliches Zeugniß göttlicher Wahrheit.

Aber die Apoſtel ſind nach dem Neuen Teſtamente nicht die Einzigen, die ſich des heiligen Geiſtes erfreuen; auch Andere empfingen denſelben durch ſie, (Apoſtelgeſch. VIII, 14—17; XIX, 6;) Paulus zählt (1 Korinth. XII, 4—11,) mancherley Gaben und Wirkungen des Geiſtes auf, die offenbar in der Gemeinde ſelbſt vertheilt ſind, (vergl. Galat. III, 2;) ja, alle wahre Chriſten ſind gleichſam mit dem heiligen Geiſte geſalbt, und werden durch ihn über das Wahre belehrt, (1 Joh. II, 20, 27.) Dürfen wir alſo nicht vorausſetzen, daß auch Markus, Lukas und andere apoſtoliſche Gehülfen mit demſelben ausgerüſtet waren, ſo gut, wie Silas oder Timotheus, von denen es ausdrücklich erwähnt wird? (Apoſtelg. XV, 32; 2 Tim. I, 6.)

Dieß ſcheint jedoch zu viel zu beweiſen. Denn haben alle Chriſten den heiligen Geiſt, (was allerdings nicht bloß Lehre der Schrift iſt, ſondern auch im Chriſtlichen Selbſtbewußtſeyn liegt,) ſo könnte darnach jede religiöſe Darſtellung eines Chriſten inſpirirt genannt werden. Wir machen aber einen Unterſchied zwiſchen apoſtoliſchen Schriften und andern, zwiſchen Inſpira-

nur für willkührlich halten; denn zwar führt Griesbach gewiſſe unterſcheidende Merkmale an, ſie ſind aber alle von der Art, daß ſie, richtig verſtanden, und nach Abſonderung gewiſſer Uebertreibungen, die nicht zum Weſen der Sache gehören, aus jenem Beyſtande abgeleitet werden können.

tion und Christlicher Erleuchtung, obwohl derselbe mehr für graduell zu halten ist, als für specifisch. Denn von einem specifischen Gegensatze zwischen den Aposteln und andern Christen ist nirgend die Rede, sondern nur zwischen ihnen und der Welt, (Joh. XIV, 17:) so daß wir nicht irre gehen werden, wenn wir uns die Inspiration als etwas der Erleuchtung Analoges vorstellen. Wir denken uns aber in den Aposteln das Göttliche mehr überwiegend, das Menschliche mehr zurücktretend: eine größere Kraft und Fülle des Geistes, einen geringeren Einfluß menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit, als in jedem andern, auch dem am meisten erleuchteten Christen ihrer, noch mehr einer spätern Zeit. Daß es sich wirklich so verhielt, das glauben wir nicht bloß aus einzelnen Stellen der heiligen Schrift zu erkennen, es ist der wesentlichste Zug des Bildes, was sie uns von der Wirksamkeit der Apostel im Ganzen vor Augen stellt. Aber auch, daß es sich so verhalten mußte, werden wir uns schon an diesem Orte einigermaßen klar machen können.

Sehen wir einen Augenblick von der Inspiration der Apostel ganz ab, so ist offenbar, daß sie vor jedem andern Christen Zweyerley voraus haben, erstens die engere Verbindung mit Jesu, wodurch namentlich die Eilfe, die von Anfang an bey ihm gewesen waren, (Joh. XV, 27,) in den Stand gesetzt wurden, von seinem Leben und seiner Lehre ein so reichhaltiges und so glaubwürdiges Zeugniß abzulegen, wie kein Anderer konnte; und zweytens den Auftrag, den Jesus ihnen ertheilt, die Vollmacht, womit er sie versehen hatte, indem er sie sandte, wie der Vater ihn, mit dem Rechte zu binden und zu lösen, und mit dem Anspruche, von Jedermann gehört und aufgenommen zu werden, wie er selbst, (Matth. XVIII, 18; Luk. X, 16; Joh. XIII, 20; XVII, 18; XX, 21.) Wie sehr dieß an und für sich bey Allen, die an Christum glauben, das Gewicht ihrer Belehrungen, der schriftlichen wie der mündlichen, verstärken müsse, bedarf keiner Auseinandersetzung. Sollte es aber nicht zugleich auch einen Grund enthalten, jenen höhern Grad der Erleuchtung bey ihnen vorauszusetzen, den wir zur Unterscheidung Inspiration nennen?

Freylich ist es nicht einerley, auch von der höchsten aller göttlichen Offenbarungen eine äußere Wahrnehmung oder Kunde zu haben, und durch die Wirkung des heiligen Geistes zu einer höhern Stufe der Erkenntniß erhoben zu seyn; doch ist jene das Mittel, wodurch der heilige Geist in Denen, die sich nicht selbst verblenden, das Licht der höhern Erkenntniß entzündet. So wie wir daher nicht zugeben würden, daß, wer von Christo wenig oder gar nichts wüßte, zu der Erkenntniß der Wahrheit kommen könnte, wie wir vermittelst des Zeugnisses seiner Schüler: so setzen wir auch voraus, daß, wer die Herrlichkeit des Eingebornen, voll Gnade und Wahrheit, (Joh. I, 14,) wie die Eilfe gesehen und gehöret, mit den Augen beschaut und gleichsam mit den Händen betastet, (1 Joh. I, 1, 3,) und aus ihrem Reichthume Gnade um Gnade hat nehmen können, (Joh. 1, 16:) bey der Liebe, die sie zu Jesu hatten, bey ihrer Hingebung und ihrem Glauben an ihn, zu einer Tiefe, Fülle und Reinheit der Erkenntniß gelangen mußte, wie kein Anderer, bey dem nicht etwa, was ihm hierin abging, auf andere Weise, wie bey Paulus durch die hohen Offenbarungen, deren Gott ihn würdigte, (2 Korinth. XII, 7,) ersetzt ward. Da ihnen das Bild des Herrn beständig hell und klar vor Augen schweben mußte, so fuhr der Geist in jedem Augenblicke fort, durch Erinnerung an Das, was er ihnen gesagt hatte, (Joh. XIV, 26,) was ihrer Einsicht mangeln mochte, zu ergänzen, und jeden irre leitenden Einfluß der Welt von ihnen abzuwehren.

Ferner hing die Verheißung des heiligen Geistes offenbar mit dem den Aposteln ertheilten Auftrage zusammen. Es war bey Gelegenheit ihrer ersten Aussendung, (Matth. X,) daß Christus sie auf den Beystand des Geistes verwies, wenn sie in den Fall kämen, seine Kirche vor der Obrigkeit zu vertreten; es war in jener letzten Unterredung zur Vorbereitung auf die Zeit, da sie ohne ihn sein Werk auf Erden fortführen sollten, daß er sie mit der Aussicht auf einen andern Helfer tröstete, (Joh. XIV —XVI). Indem er ihnen, am ersten Auferstehungstage, ihre Sendung ankündigt, und ihnen das Recht, Sünden zu verge-

ben und zu behalten, ertheilt, haucht er sie zugleich an, zur symbolischen Bezeichnung des zu empfangenden Geistes, (Joh. XX, 21—23;) indem er ihnen ihren Beruf anweist, seine Zeugen zu seyn in Jerusalem und Judäa und bis an's Ende der Erde, befiehlt er ihnen, der Kraft des über sie kommenden Geistes zu harren, (Luk. XXIV, 46—49; Apostelgesch. I, 8.) Läßt dieß nicht auf eine nähere Beziehung schließen, worin der Besitz des Geistes zu ihrer apostolischen Verrichtung steht? Dieß bestätigt sich auch bey Paulus; der heilige Geist bestimmt seine Aussendung, leitet ihn, wo er das Evangelium predigen soll, begleitet ihn, wohin er kömmt, schafft seiner Verkündigung Eingang, (Apostelg. XIII, 2; XVI, 6—10; Röm. XV, 19, 29; 1 Korinth. II, 4; 1 Thessal. I, 5). Worin ist diese Beziehung gegründet? Darin, daß der heilige Geist überhaupt nicht sowohl dem Individuum als solchem eignet, als vielmehr dem organischen Ganzen, worin es als Glied begriffen ist *). Der heilige Geist ist zu denken als das die Christliche Kirche bildende, beseelende, regierende Princip; in dieser Eigenschaft konnte und sollte er Christi Stelle vertreten; daher wird, wo ausführlicher von seinen Gaben und Wirkungen die Rede ist, ihre Beziehung auf das Beste der Gemeinde geflissentlich hervorgehoben, (1 Korinth. XII, 7 u. f. Ephes. IV, 3 u. f.) Eben daher mußte sich vorzugsweise seine Kraft in Denen äußern, die nach Gottes Willen von Christo ausersehen waren **), wenn nicht das Haupt, so doch die leitenden Organe zu seyn, durch welche das von ihm ausströmende Leben dem ganzen Körper zugeführt wird. Damit stimmt überein, daß alle göttliche Wirk-

*) Diese fruchtbare Wahrheit zuerst mit voller Klarheit wissenschaftlich ausgesprochen zu haben, gehört zu den vielen Verdiensten der Schleiermacherschen Glaubenslehre. S. den zweyten Theil, §. 142.

**) Den Aposteln Jesu Christi durch den Willen Gottes, wie Paulus sich zu bezeichnen pflegt; denn keineswegs kann dieß ohne Weiteres und in gleichem Sinne auf Diejenigen ausgedehnt werden, die nicht durch Jesum Christum und den Vater, (Galat. I, 1,) sondern, was Paulus von sich verneint, von Menschen und durch Menschen zu Aposteln gemacht, oder an die Spitze der Kirche gestellt sind.

ſamkeit zunächſt auf das Ganze bezogen werden muß, und deßhalb vorzugsweiſe auf diejenigen Glieder und Functionen, von denen Beſtehen und Gedeihen des Ganzen vor andern abhängt; gleich wie wir auch das phyſiſche Leben zwar durch alle Theile des Leibes verbreitet denken, aber doch gewiſſe Organe als eigentlichen Sitz desſelben betrachten.

Rechnen wir nun dazu noch jenes Verhältniß der Auctorität, welches, nach unſerer Auseinanderſetzung zu Anfang des §. 24., zwiſchen Denen, deren religiöſes Bewußtſeyn durch Andere vermittelt wird, und Demjenigen, durch welchen es vermittelt wird, alſo auch zwiſchen uns und den Apoſteln Statt finden muß, — denn iſt ihr religiöſes Leben auch im Verhältniſſe zu Chriſto als abgeleitet, ſo iſt es doch im Verhältniſſe zu uns als urſprünglich anzuſehn; wir können tauſend Erzieher in Chriſto haben, ſie allein ſind unſere geiſtigen Väter, (1 Korinth. IV, 15:) — ſo wird durch dieſes Alles der weſentliche Unterſchied, den wir zwiſchen ihrer und jeder andern Darſtellung der Chriſtlichen Lehre machen, hinlänglich begründet.

Es erhellt aber auch, warum wir die Schriften apoſtoliſcher Gehülfen zwar denen der Apoſtel nicht gleich, aber ihnen doch zunächſt an die Seite ſtellen, indem wir ſie ebenfalls als inſpirirte Schriften betrachten. Denn nahmen jene Gehülfen nicht in allen angeführten Hinſichten an Dem, was die Apoſtel auszeichnet, Theil? Waren ſie nicht ſelber Zeugen des Lebens und Wirkens Chriſti, ſo lebten ſie doch mit Denen, die es geweſen waren, hörten beſtändig, was ſie von Chriſti Reden und Handlungen berichteten, hatten Gelegenheit, Erkundigungen einzuziehen, und fanden für Das, was ihrer Erkenntniß an Anſchaulichkeit abging, Erſatz im ſteten Umgange mit Denen, in welchen Chriſtus fortlebte, (Gal. III, 20,) und deren Lehre, Verhalten, Glauben, Liebe, Geduld ſie immer vor Augen hatten, (2 Tim. III, 10). Waren ſie ferner nicht unmittelbar von Chriſto beauftragt, die Völker zu lehren und ſeine Lämmer zu weiden, ſo waren ſie doch von den Apoſteln zu Genoſſen und Mitarbeitern für das Reich Gottes angenommen, (2 Korinth. VIII, 23;

1 Theſſ. III, 2; Philem. 24;) trieben das Werk des Herrn, wie ſie, (1 Korinth. XVI, 10;) und mußten in ihre Functionen eintreten, (Tit. I; 5; 2 Timoth. IV, 1—5). Haben ſie endlich nicht gepflanzt, ſo haben ſie doch begoſſen; haben ſie nicht den erſten Grund gelegt, ſo haben ſie doch darauf fortgebaut, (1 Korinth. III, 6 u. f.;) ſie bewahrten, da die Apoſtel geſchieden waren, das heilige Depoſitum der reinen Lehre durch denſelben heiligen Geiſt, der auch in ihnen wohnte, (2 Timoth. I, 14;) und wir haben ſie nächſt Jenen als Werkzeuge Chriſti zur Gründung ſeiner Gemeinde und als Haushalter über Gottes Geheimniſſe (1 Kor. IV, 1,) zu ehren. Wenn ſie daher auch eine Stufe niedriger ſtehen, als die Apoſtel: ſo müſſen wir ſie doch höher ſtellen, als andere erleuchtete Chriſten überhaupt*).

Dieß Alles betrifft nun faſt allein die Inſpiration des Neuen Teſtaments. Aber auch die Schriften des Alten Teſtaments werden als θεόπνευστοι bezeichnet, (2 Tim. III, 15, 16;) auch von ihnen heißt es, daß Gott, (Matth. I, 22; Apoſtelg. XIII, 34, 35; Röm. I, 2; Hebr. I, 1;) oder beſtimmter, daß der heilige Geiſt, (Matth. XXII, 43; Apoſtelg. I, 16; XXVIII, 25; Hebr. X, 15; 2 Petr. I, 21;) und zwar der Geiſt Chriſti, (1 Petr. I, 11,) durch ſie geredet habe; und es ſcheint in dieſer Hinſicht zwiſchen den Zeiten des Alten und des Neuen Bundes kein Unterſchied gemacht zu werden, als daß der Geiſt, der damals nur in den Propheten wirkſam war, jetzt über Alle ausgegoſſen iſt, (Apoſtelg. II, 17, 18). Wie könnte den Propheten auch eine höhere Erkenntniß vom Reiche Gottes und von dem durch Chriſtus ausgeführten Rathſchluſſe beywohnen, ohne den Geiſt, der die Quelle dieſer höhern Erkenntniß iſt? Doch darf man dabey zwey Dinge nicht überſehn.

Wir haben (§. 22.) zweyerley Elemente im Alten Teſta-

*) Es iſt ohne Erinnerung klar, daß dieß nur von ſolchen beſtändigen Begleitern und Gehülfen gelten kann, wie Timotheus, Markus, Lukas, Silas u. a., nicht von den gewöhnlich ſogenannten apoſtoliſchen Vätern, Clemens, Ignatius, Polykarpus, die einzelne Apoſtel wohl geſehn, aber ſchwerlich lange mit ihnen verkehrt hatten.

ment unterſchieden, ſolche, wodurch es dem Neuen verwandt, und ſolche, wodurch es ihm entgegengeſetzt iſt. Es liegt in der Natur der Sache, daß nur die erſten, nicht die zweyten, auf Chriſti Geiſt zurückgeführt werden können, nicht das Geſetz, ſondern die Verheißungen; wie denn auch wirklich alle jene Stellen, die eine Inſpiration des Alten Teſtaments darthun, auf prophetiſche Schriften gehn, mit Einſchluß der Pſalmen, (denn auch David war Prophet, Apoſtelg. II, 30). Daher ſetzt Paulus die beyden Teſtamente einander entgegen, wie den nach dem Fleiſche gebornen Sohn der Magd, und den nach dem Geiſte gebornen Sohn der Freyen, (Galat. IV, 24, 29,) und den Dienſt derſelben als einen Dienſt des Buchſtabens und des Geiſtes, (2 Korinth. III, 6 u. f.) Da jedoch auch Moſes von Chriſto geſchrieben, (Joh. V, 46,) da auch das Geſetz eine typiſche, alſo prophetiſche Seite hat, ſo darf man nicht mechaniſch ſcheiden wollen, was im Alten Teſtamente inſpirirt iſt oder nicht.

Zweytens iſt auch hier zu bedenken, was wir oben bemerkt haben, daß die Erkenntniß der Apoſtel ſich zu der der Propheten verhält, wie die klare Anſchauung des Gegenwärtigen zu den halb dunkeln Bildern einer bloß geahnten Zukunft; daß dieſen noch Vieles ein Geheimniß war, was Gott erſt jenen enthüllte. Erklärt doch Chriſtus den Kleinſten im Himmelreiche für größer, als Den, der mehr war, als alle Propheten! (Matth. XI, 9—11). Da ſich nun dieſe größere Vollkommenheit der Erkenntniß von einem reicheren Maaße des Geiſtes nicht trennen läßt: ſo folgt, daß dieſer im Neuen Teſtamente nicht nur extenſiv, ſondern auch intenſiv wirkſamer zu denken iſt, als im Alten, daß alſo dieſes, ſelbſt ſeinem prophetiſchen Gehalte nach, doch nicht in gleichem Sinne inſpirirt ſeyn kann, als jenes; obwohl man den Aeußerungen des heiligen Geiſtes in den Propheten gewiſſermaßen eine größere Urſprünglichkeit beylegen könnte, als in den Apoſteln, weil ſie nicht durch die bereits geſchehene Erſcheinung Chriſti geweckt wurden, ſondern dieſe vielmehr anticipirten. Dieß kömmt indeß für uns nicht weiter in Betracht.

Nach dieſem Allem werden wir nun im Stande ſeyn, uns

ein Urtheil über die Inſpirationslehre zu bilden; und zwar werden wir, im Weſentlichen von den Beſtimmungen der ältern Theologen abzugehn, keinen Grund finden. Wir werden erſtlich mit ihnen annehmen, daß es eine Inſpiration gebe, daß nicht bloß die Offenbarung, ſondern auch ihre Darſtellung in der Schrift auf göttliche Cauſalität zu beziehen ſey. Was dieſe Annahme begründet, iſt hier hauptſächlich die Ausſage der Schrift über Das, was von Chriſto verheißen, was an den Apoſteln in Erfüllung gegangen, was über das Alte Teſtament von ihnen gelehrt iſt *). Doch haben wir, ſo weit es an dieſem Orte geſchehen konnte, zugleich angedeutet, wie dieſelbe eines Theils mit dem allgemein Chriſtlichen Selbſtbewußtſeyn zuſammenhängt, indem wir uns auch unſerer Erleuchtung als einer Wirkung der göttlichen Gnade oder des heiligen Geiſtes bewußt ſind, die aber urſprünglicher und vollkommener in Denen ſeyn mußte, durch die wir mit der ganzen Kirche zur Gemeinſchaft jenes Geiſtes gelangten: andern Theils mit unſerer Grundanſicht von der Chriſtlichen Offenbarung, als durch welche nicht bloß einzelne Wahrheiten mitgetheilt, ſondern die ganze Menſchheit zu einer höhern Stufe des Lebens und der Erkenntniß erhoben werden ſollte, zu welchem Ende nicht bloß das Wort Fleiſch werden, ſondern auch von ihm ein höheres Lebensprincip, der heilige Geiſt, über die Welt ausgehen mußte, und zwar durch einen von ihm beſeelten Organismus, in welchem jedes Glied in dem Maaße, als es dem Centrum näher iſt, und als von ihm Erhaltung und Wachsthum des Ganzen abhängt, auch kräftiger von jenem Geiſte ergriffen und in ſeinen Functionen beſtimmt

*) Iſt es aber nicht, (wie Manche eingeworfen haben,) eine petitio principii, die Inſpiration der Schrift auf das Zeugniß der Schrift anzunehmen? Das wäre es jeden Falls nur dann, wenn man ſie ſchon für inſpirirt halten müßte, um ihr Zeugniß von Dem, was Lehre Chriſti und der Apoſtel war, glaubhaft zu finden. Dieß kann man aber, indem man ſie als bloß hiſtoriſche Quelle betrachtet, nach bloß hiſtoriſchen Gründen. Iſt man aber überzeugt, daß Chriſti Lehre im Ganzen geoffenbart und Wahrheit ſey, ſo wird man auch an Dem nicht zweifeln können, was man als Theil derſelben erkannt hat.

wird. — Wir werden zweytens, auch was den Begriff der Inſpiration betrifft, wie ſie, dieſelbe darin ſetzen, daß die Propheten und Apoſtel nicht bloß als Menſchen ſchrieben, (meri homines,) ſondern als Diener und Werkzeuge Gottes, (Dei servi et organa,) indem ſie von dem Geiſte Gottes erfüllt waren, (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, 2 Petr. I, 21:) ſo daß ſie nichts die Offenbarung Betreffendes reden und ſchreiben konnten, wobey Er nicht zu denken wäre als das Princip, (causa efficiens principalis,) und ſie als deſſen Organe, (causae instrumentales). Daher darf auch die göttliche Cauſalität dabey nicht als eine bloße Leitung vorgeſtellt werden, (assistentia s. directio,) gleich als wenn ſie theilweiſe hätten ſchreiben können ohne den Geiſt, und dieſer hätte bloß die Aufſicht geführt, oder wäre berichtigend hinterher gekommen: ſondern theils als ein Antrieb, (impulsus,) d. h. eine Einwirkung auf ihren Willen, wodurch ſie zu lehren, zu warnen, zu ermahnen, wie es die Wahrheit und das Bedürfniß der Kirche forderte, beſtimmt wurden, theils als Eingebung, (suggestio,) d. h. eine Einwirkung auf ihr Vorſtellungsvermögen zur Hervorrufung ſowohl der geeigneten Gedanken (rerum,) ohne Unterſchied, ob dieſe ihnen ſchon früher geläufig, oder erſt jetzt in ihnen angeregt waren, als auch, was davon nicht zu trennen iſt, des angemeſſenen Ausdrucks, (verborum).

Die Unterſcheidung des Antriebes und der Eingebung findet De Wette (Anmerk. b.) unnöthig. Sie dient aber, die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes vollſtändiger darzuſtellen, indem ſie uns erinnert, daß er, als das den ganzen Menſchen ergreifende Princip des kirchlichen Lebens, nicht bloß die Quelle einer gewiſſen Erkenntniß wird, die Jemand etwa auch für ſich behalten könnte, ſondern zugleich ihn treibt zum Frommen der Kirche Gebrauch davon zu machen, wie Paulus von ſich ſagt, (1 Korinth. IX, 16,) er müſſe das Evangelium predigen, es ſey ihm wehe, wenn er's nicht thue. Und zwar wird ſo der Begriff eines lebendigen Organs, (eines auserwählten Rüſtzeugs Chriſti, Apoſtelg. IX, 15,) nicht nur im Allgemeinen vollkom-

mener ausgedrückt, es giebt auch einen Maaßſtab an die Hand für ſeine Anwendung im Einzelnen, indem man ſagen kann, eingegeben ſey vorzüglich nur Dasjenige, was, und in dem Verhältniſſe, als es angeſehen werden könne als auf göttlichen Antrieb geredet und geſchrieben, und ſo auch umgekehrt. Denn obwohl wir uns die Inſpiration nicht ſo vorſtellen, als habe ſie erſt beym Reden und Schreiben angefangen und mit demſelben aufgehört, ſondern als etwas Dauerndes und daher auf alle Aeußerungen des Inſpirirten Einfließendes: ſo müſſen wir doch bey Denen, deren Thätigkeit nicht ganz in ihrer prophetiſchen und apoſtoliſchen Wirkſamkeit aufging, (wie Paulus ja z. B. in Korinth nicht bloß das Evangelium verkündigte, ſondern auch bey Aquila arbeitete, Apoſtelg. XVIII, 2—11;) einen Gegenſatz anerkennen zwiſchen Handlungen, die überwiegend durch das Streben, das Wachsthum des Reiches Gottes zu fördern, oder mehr durch andere, perſönliche Bedürfniſſe und Triebfedern beſtimmt wurden; und jene ſind es vorzugsweiſe, die, wie von einem Antriebe des heiligen Geiſtes ausgehend, ſo auch, ſo weit ſie unter den Begriff der Darſtellung fallen, als durch Eingebung beſtimmt betrachtet werden müſſen. Als Petrus ſich in Antiochien vom Umgange der Heidenchriſten zurückzog, (Gal. II, 12,) ließ er ſich mehr durch andere Rückſichten leiten, als durch die Sorge für das Wohl der Kirche und ihre Befeſtigung in der evangeliſchen Wahrheit; wenn er daher den Grundſatz zu beſtätigen ſchien, daß die Beobachtung des Geſetzes den Menſchen Gott wohlgefällig mache, ſo war dieſe Beſtätigung nicht als vom heiligen Geiſte kommend anzuſehn; Paulus aber wurde durch den heiligen Geiſt getrieben, ihm unter Augen zu widerſtehn, (V. 11;) und deßhalb muß auch Das, was er gegen ihn erinnerte, (V. 14 u. f.) für inſpirirt erachtet werden.

Wenn wir hiernach aber auch die ältere Inſpirationslehre im Ganzen zu der unſrigen machen können, ſo können wir es doch nicht in der Ausdehnung, (man kann wohl ſagen, Uebertreibung,) womit man ſie, beſonders im ſiebzehnten Jahrhunderte angewendet hat. Denn nicht nur wurden die hergebrach-

ten Vorstellungen bey der Kirchenverbesserung ohne Revision beybehalten, sie wurden von den folgenden Dogmatikern auch geschärft, im Gegensatz erst gegen die Römisch-katholische Partey, die ein eben so großes Interesse hatte, den Unterschied des geschriebenen und des ungeschriebenen Worts, (der Tradition,) und der Kirchensatzungen zu verringern, als wir, denselben geltend zu machen; dann gegen Socinianer und Arminianer, und überhaupt gegen Diejenigen, die, weil sie in Folge ihrer Pelagianischen Richtung den Gegensatz von Natur und Gnade im kirchlichen Sinne nicht anerkannten, auch die denselben voraussetzenden Begriffe in Anspruch nehmen oder wenigstens anders modificiren mußten. Es sind aber besonders drey Rücksichten, in Ansehung derer die ältern Theologen zu weit gingen, während die neuern zum Theil zu viel nachgelassen haben.

Zu weit gingen jene erstens, wenn sie die heiligen Schriftsteller bloß als calamos, manus vel amanuenses des heiligen Geistes angesehen wissen wollten*), d. h. nicht als lebendige, selbstthätige Organe, sondern als todte, bloß passive Werkzeuge; eine Vorstellung, die nicht nur keinen Grund in der Schrift hat, sondern auch dem Begriffe einer nicht absolut ursprünglichen Mittheilung und der Wahrnehmung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten der Propheten und Apostel widerstreitet. Denn ausschließlich auf göttliche Causalität kann nur das im strengsten Sinn Ursprüngliche bezogen werden, wobey das Endliche nicht sowohl Ursache, als nur Bedingung ist, d. h. nicht sowohl erklärt, daß etwas, als nur, warum es jetzt geschieht; wenn dagegen ein Princip neuer Erscheinungen in die Natur schon aufgenommen ist, und nun in ihr und durch sie seine Wirkungen zu äußern anfängt, so haben daran auch die Naturursachen ihren Antheil. So kann das erste Moment der Belebung allerdings durch den zu belebenden Stoff zwar bedingt gedacht werden, aber nicht verursacht; die weitere Entwickelung des schon Belebten läßt aber keine Scheidung rein passiver Materie und

*) Lehrb. Anm. b.

eines allein activen Lebensprincipes zu. Bey einer andern Lehre ist dieß Verhältniß auch nicht verkannt worden. Man leitete die Wiedergeburt von der göttlichen Gnade ab, aber alleinwirkend, operans, dachte man sie nur im Momente der Wiedergeburt selbst; nachher war sie cooperans, zusammenwirkend mit den bereits von ihr angeeigneten menschlichen Kräften. Wäre man dieser Analogie gefolgt, so hätte man sich nicht in die Nothwendigkeit versetzt gesehn, die unleugbaren Verschiedenheiten der biblischen Schriften in Hinsicht des Styls und der Darstellung halb doketisch daraus zu erklären, daß sich der heilige Geist der Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser bloß anbequemt habe*). Bey einer richtigen Ansicht der Inspiration braucht man gar nicht zu leugnen, was neuere Theologen, z. B. Hencke**), behauptet haben, daß der Antrieb zum Schreiben aus dem Streben, nützlich zu werden, (Luk. I, 4; Joh. XX, 31; Röm. XV, 15, 16; 2 Kor. VII, 12; XI, 2; Kolosſ. II, 1, 2; 1 Joh. I, 4, u. ſ. w.) und einer gegebenen Veranlaſſung, (1 Kor. I, 11; V, 1; VII, 1; die Wahl des Stoffs aus Dem, was Zeit und Ort erforderten, der Sachinhalt aus dem Vorrathe der einem Jeden beywohnenden Einsichten, Anordnung und Ausschmückung aus seinen besondern Fähigkeiten, der Ausdruck aus dem ihm geläufigen Sprachgebrauche zu erklären sey; nur muß dieß Alles von der Wirksamkeit des Geistes nicht getrennt, es muß als etwas angesehen werden, was er, als das die heiligen Schriftsteller beseelende Princip, in ihnen theils hervorrief, theils bestimmte und benutzte.

Wir stimmen also dem Lehrbuche bey, wenn es die Vorstellung einer die Gesetze der Natur aufhebenden Einwirkung des heiligen Geistes abweist. Wir können es aber nicht, wenn es die Inspiration bloß darin setzt, daß wir, wie überhaupt in den Lebenskräften der Natur, so auch in den heiligen Schriftstellern

*) Fatendum est Spiritum S. in suggerendis verborum conceptibus accommodasse se ad indolem et conditionem amanuensium; Baier, Prol. II. §. 7. not. g.

**) Lehrb. Anm. e.

eine göttliche Naturwirkung ahnen dürften, in der Art, wie Cicero z. B. den Poeten einen afflatum spiritus divini beymißt*). Wäre die Inspiration nichts Anderes, wäre sie nur eine gewisse religiöse Genialität, was könnte uns dann berechtigen, die heilige Schrift jeder andern, als Göttliches dem Menschlichen entgegenzusetzen? Müßten wir es nicht richtig finden, wenn die Katholiken auch die Schriften der Kirchenväter, eines Augustinus, Bernhard, Thomas von Aquino, denen die religiöse Genialität gewiß nicht abzusprechen ist, der Bibel an die Seite stellen?

Zu weit ging man vormals zweytens, indem man die Inspiration gleichmäßig auf Alles und Jedes in der heiligen Schrift ausdehnte, ohne zwischen den verschiedenen Bestandtheilen derselben, — zwischen Altem und Neuem Testament, Gesetz und Evangelium, historischen und prophetischen, zwischen Schriften der Apostel und Apostelgehülfen, zwischen Aeußerungen, die zur Erfüllung ihres Auftrags gehörten und die Förderung des Reiches Gottes zum Zwecke hatten, oder die bloß nebenbey und in anderer Absicht geschahen, — ohne ferner zwischen den verschiedenen Elementen der Darstellung, zwischen Worten und Gedanken, zwischen Lehre und Geschichte, zwischen dem religiösen Gehalt und der Einkleidung, einen Unterschied zu machen, der ihrem keineswegs gleichen Verhältnisse zu Dem, was der eigentliche Gegenstand der Wirksamkeit des heiligen Geistes ist, dem frommen Bewußtseyn, entsprochen hätte. Und doch hatte schon Luther einen ächt apostolischen und theologischen Kanon aufgestellt, aus dem sich das Richtige leicht hätte entwickeln lassen, indem er, ausgehend von Dem, was Paulus und Johannes sagen, daß Christus der Grund sey, auf welchen jeder Mitarbeiter Gottes fortbaue, (1 Kor. III, 9—11,) daß Niemand ihn einen Herrn nennen könne, als durch den heiligen

*) Lehrb. Anm. f. — Ueberhaupt muß man sehr vorsichtig seyn, wenn man Christliche und nicht Christliche Ausdrücke und Begriffe mit einander vergleicht; ihre Aehnlichkeit ist in der Regel mehr scheinbar und äußerlich, als reell und wesentlich.

Geiſt, (1 Kor. XII, 3,) und daß der Geiſt Gottes daran zu erkennen ſey, ob er den im Fleiſch erſchienenen Chriſtus bekenne, (1 Joh. IV, 2,) dieß als Prüfſtein einer heiligen Schrift betrachtete, ob ſie Chriſtum treibe*). Der nähere oder entferntere Zuſammenhang mit Chriſto, als dem Mittelpuncte unſers Glaubens, bietet einen Maaßſtab dar, nach welchem wir unterſcheiden können, was für das Chriſtliche Bewußtſeyn mehr oder minder weſentlich, mithin mittelbarer oder unmittelbarer unter dem Einfluſſe des heiligen Geiſtes zu denken ſey; eben daraus wird ſich auch der Unterſchied des Alten und Neuen Teſtaments und ihrer verſchiedenen Beſtandtheile in Hinſicht der Inſpiration ableiten und rechtfertigen laſſen. Und faſſen wir jenen Zuſammenhang etwas weiter, indem wir nicht bloß darauf ſehen, ob Chriſtus Ziel und Gegenſtand, ſondern auch, inwiefern er Quelle einer Lehre oder Ermahnung iſt, ſo können wir auch jenen Unterſchied daran anknüpfen, den wir zwiſchen Schriften der Apoſtel und ihrer Schüler, zwiſchen Dem, was im Namen Chriſti, im Bewußtſeyn des von ihm empfangenen Berufs, mit Vergegenwärtigung ſeiner Perſon und Zwecke, und was gewiſſermaßen in eignem Namen und auf Veranlaſſung mehr per-

*) S. die Vorrede auf die Epiſteln St. Jacobi und Judä; „das Amt eines rechten Apoſtels iſt, daß er von Chriſti Leiden, Auferſtehung und Amt predige, und lege desſelbigen Glaubens Grund, wie er ſelbſt ſagt, Joh. XIV, 27: Ihr werdet von mir zeugen. Und darin ſtimmen alle rechtſchaffene heilige Bücher überein, daß ſie alleſammt Chriſtum predigen und treiben. Auch iſt das der rechte Prüfſtein, alle Bücher zu tadeln, wenn man ſiehet, ob ſie Chriſtum treiben oder nicht, ſintemal alle Schrift Chriſtum zeiget, Röm. III, 21, und St. Paulus nichts, denn Chriſtum, wiſſen will, 1 Kor. II. Was Chriſtum nicht lehret, das iſt noch nicht apoſtoliſch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus lehret.“ Eben darnach beſtimmt Luther auch den Rang der bibliſchen Bücher. „St. Johannis Evangelium und ſeine erſte Epiſtel, St. Paulus Epiſteln, ſonderlich die zu den Römern, Galatern, Epheſern, und St. Petrus erſte Epiſtel, das ſind die Bücher, die dir Chriſtum zeigen, und Alles lehren, was dir zu wiſſen noth und ſelig iſt, ob du ſchon kein ander Buch noch Lehre nimmer ſäheſt noch hörteſt.“

sönlicher Verhältnisse und Rücksichten geredet oder geschrieben ward, zu machen haben*).

Doch bestand das Unrichtige in der Ausdehnung des Inspirationsbegriffes weniger darin, daß man ihn auf Alles, als vielmehr, daß man ihn gleichmäßig auf Alles bezog. Denn für ein verfehltes Bemühen ist es ebenfalls zu halten, wenn man gleichsam eine mechanische Theilung vornehmen will zwischen Dem, was inspirirt und nicht inspirirt sey. So haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch das Gesetz, wenn gleich sein Dienst ein Dienst des Buchstabens und nicht des Geistes ist, doch eine prophetische, mithin vom Geiste herzuleitende Seite hat; daß auch die Schriften, die nicht von Aposteln verfaßt sind, Vieles enthalten mögen, was als Wiederholung apostolischer Lehre angesehen werden kann**). Ferner läßt sich ja auch der amtliche und der persönliche Charakter der Apostel, und was aus diesem oder jenem hervorgegangen ist, nicht scheiden; ihre Darstellung wird immer durch beyde, nur mit verschiedenem Uebergewichte, bestimmt. Noch weniger kann Lehre und Geschichte, können Worte und Sachen getrennt werden. Denn, was ist die biblische Geschichte, als eine Offenbarung der göttlichen Rathschlüsse, und die Erscheinung Christi im Fleisch? Und ist dieses nicht zugleich der Hauptgegenstand der biblischen Lehre? Oder was sind die Sachen, womit die heilige Schrift zu thun hat? Sind es nicht Gedanken, oder Gemüthsaffectionen, in Begriffe gefaßt? Und giebt es Gedanken ohne Worte, wodurch wir sie festhalten? Hängt die Sprache nicht mit dem System unserer Begriffe, so wie dieses, so weit es die Religion angeht, mit unsern frommen Gefühlen und Anschauungen zusammen?

*) Einen solchen Unterschied deutet Paulus z. B. 2 Kor. XI, 17, an; obwohl es doch auch hier nur der ζῆλος θεοῦ war (V. 2), der ihn veranlaßte, seine Vorzüge und Verdienste geltend zu machen.

**) Wie nach der kirchlichen Tradition die Evangelien Marci und Lucä aus den Vorträgen des Petrus und Paulus geflossen, oder im Briefe an die Hebräer, nach der Meinung des Origenes, wenigstens die Gedanken von Paulus seyn sollen, was, richtig verstanden, nicht ohne Grund ist.

Unterſcheiden wir nicht leicht eine Chriſtliche Sprache von einer nicht Chriſtlichen? Die Inſpiration geht alſo allerdings auch auf die Worte, aber nur, inwiefern Wahl und Gebrauch derſelben mit dem innern religiöſen Leben in Verbindung ſteht; auch auf das Geſchichtliche, aber nur, inwiefern es für das Chriſtliche Bewußtſeyn Bedeutung hat; ſie geht auf Alles, was von Chriſto kömmt, und was da dient, uns Chriſtum zu zeigen, aber nur, inſoweit das Eine oder das Andere der Fall iſt.

Zu weit ging man endlich drittens, indem man Allem und Jedem in der Schrift eine unbedingte Infallibilität beylegte, ſo daß man nicht nur keinen bedeutenden Irrthum in Sachen des Glaubens und Lebens, ſondern auch keinen Gedächtnißfehler in Nebendingen, in chronologiſchen, topographiſchen und andern Kleinigkeiten zugab. Allerdings iſt Gott die Wahrheit, und was von ihm kömmt, iſt Wahrheit; iſt aber, wie wir geſehen haben, nicht Alles auf gleiche Weiſe inſpirirt, ſo kömmt auch nicht Alles auf gleiche Weiſe von Gott; hebt die Inſpiration die Selbſtthätigkeit der bibliſchen Schriftſteller nicht auf, ſo ſchließt ſie auch, (da keineswegs eine abſolute Einigung des Göttlichen und Menſchlichen durch ſie geſetzt wird, wie in Chriſto, in welchem weder Sünde noch Irrthum ſeyn konnte,) den Einfluß menſchlicher Unvollkommenheit, wie auf den Willen, ſo auch auf die Erkenntniß, nicht ſchlechterdings aus; nur haben wir denſelben in dem Grade geringer zu denken, als etwas, nach dem eben erklärten Kanon, mit Chriſto näher zuſammenhängt. Beſonders müſſen wir hier den Unterſchied des Primären und Secundären in der Religion bedenken. Wie das religiöſe Leben überhaupt, ſo iſt auch jene urſprünglichere und kräftigere Erregung desſelben, die von der Inſpiration ausgeht, zunächſt auf das Gefühl zu beziehen. Je reiner und kräftiger nun das Gefühl, deſto weniger iſt allerdings auch in dem dasſelbe abſpiegelnden Erkennen, ſoweit es religiöſer Art iſt, ein Irrthum möglich. Es giebt aber ein Erkennen, was keine religiöſe Bedeutung hat, wogegen das fromme Gefühl ſich gleichgültig verhält. So wird z. B. Niemand ſagen, daß für das religiöſe

Bewußtseyn etwas darauf ankomme, ob die Frauen an Christi Grabe einen oder zwey Engel gesehen haben, (Mark. XVI, 5; Luk. XXIV, 4;) ob es die Schatzung des Quirinus war, oder eine andere Verzeichnung, die Joseph und Maria nach Bethlehem führte, (Luk. II, 2;) warum sollte man also darauf bestehen, daß auch in solchen Dingen kein Irrthum möglich sey, eine Annahme, wodurch man die Schrifterklärung in fast unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt? Nur wird uns die Achtung gegen göttlich inspirirte Schriften vor allem Leichtsinn im Zugeben auch solcher Fehler bewahren.

Hiernach ließe sich nun allerdings wohl, wie einige Theologen gewollt haben*), von Graden der Inspiration reden, obwohl sich keine Scala für dieselben einrichten läßt; oder besser, es ließe sich in Beziehung auf die verschiedenen Bestandtheile der Schrift und der biblischen Darstellung die Frage aufwerfen: inwiefern und in welcher Hinsicht jeder als inspirirt und untrüglich anzusehen sey? was bey Beweisführungen aus der heiligen Schrift unstreitig sehr zu beachten wäre. Da wir indeß angegeben haben, wovon die Bestimmung ausgehn müßte, so scheint es unnöthig, hierbey länger zu verweilen. Nur über ein Paar im Lehrbuch aufgestellte Grundsätze erlauben wir uns noch eine kurze Bemerkung.

De Wette nämlich will die religiöse Ahnung des göttlichen Geistes in den heiligen Schriftstellern lediglich auf ihren Glauben, nicht auf ihre Begriffsbildung, und in Ansehung der historischen Wahrheit bloß auf Das, was von heiliger Wahrheitsliebe abhängig gewesen, bezogen wissen. In Hinsicht des Ersten stimmen wir insofern bey, als auch wir die Seite der Erkenntniß, die sich dem religiösen Gefühle am unmittelbarsten anschließt, — und das ist ja der Glaube, — zunächst durch Inspiration bestimmt oder hervorgerufen denken; da diese Seite aber mit der andern, der Glaube mit dem religiösen Wissen, also auch der Begriffsbildung, untrennbar zusammenhängt, so

*) Lehrb. Anmerk. k. am Ende.

muß der Einfluß der Inſpiration ſich nothwendig auch auf dieſe erſtrecken. Gehen z. B. die bibliſchen Begriffe der Gnade, des Geiſtes, der Wiedergeburt, der Rechtfertigung u. ſ. w. nicht von dem Glauben, den ſie ausdrücken, aus, und kann dieſer derſelbe ſeyn, wenn man jene aufgiebt? Man darf alſo wohl nur ſagen, inwiefern die Begriffsbildung vom Glauben unabhängig ſey, und dieſer von der Begriffsbildung, ſey die Inſpiration nicht Quelle derſelben *). Was aber das Geſchichtliche betrifft, ſo ſcheint es zu wenig, die Wirkung des heiligen Geiſtes auf die bibliſchen Schriftſteller bloß auf ihre Wahrheitsliebe zu beſchränken; was vor Allem anerkannt werden muß, iſt der Einfluß auf die richtige Auffaſſung der Thatſachen der göttlichen Offenbarung nach ihrem wahren Sinn und Zweck, und ſelbſt auch auf die Auswahl Desjenigen, was für das Chriſtliche Bewußtſeyn von Bedeutung iſt.

§. 27.

Auf die Begriffe von Offenbarung und Inſpiration gründet ſich nun der der Göttlichkeit der heiligen Schrift. Was wir als inſpirirte Darſtellung göttlicher Offenbarung erkannt haben, das müſſen wir als Gottes Wort, (λόγος θεοῦ, 1 Theſſal. II, 13,) achten und annehmen.

Aus welchen äußern und innern Kriterien der Beweis geführt werden kann, daß die Entſtehung des Chriſtenthums als Offenbarung, und Diejenigen, die ſeine Einführung zunächſt vorbereiteten oder vermittelten, als Werkzeuge des göttlichen Geiſtes, mithin ihre mündliche oder ſchriftliche Lehre **) als Gottes Wort zu begreifen ſey: das haben wir im Vorhergehenden

*) So z. B. bey den Begriffen, welche die heiligen Schriftſteller nicht neu bildeten, ſondern vorfanden. Und doch haben wir auch hierbey die Inſpiration wirkſam zu denken, theils in der Wahl des ihrem religiöſen Bewußtſeyn entſprechenden Ausdrucks, theils in der Art, wie ſie den Sinn desſelben modificirten.

**) Denn, verbum Dei ab apostolis ex divina inspiratione praedicatum, et scripturae ex divina inspiratione concinnatae, non differunt nisi accidentaliter: Musaeus, introduct. in theol. p. 476.

entwickelt. Aber nicht solche Beweise sind es, worauf unsere ältern Dogmatiker den Glauben an das Wort Gottes hauptsächlich gestützt wissen wollen; unser Glaube, meinen sie, müsse nicht auf Menschen Weisheit bestehen, sondern auf Gottes Kraft, (1 Korinth. II, 5;) Gott selbst müsse Denen, die sein Wort hören oder lesen, das Herz öffnen, wie einst der Lydia, (Apostelg. XVI, 14,) oder in ihnen wirksam seyn, wie in den gläubigen Thessalonichern, (1 Thessal. II, 13).

So wie nämlich das Geschenk der heiligen Schrift eine Aeußerung der göttlichen Gnade zur Wiederherstellung des gefallenen Menschen, so ist auch der Glaube an die Schrift eine Seite des Glaubens, wodurch der Mensch sich überhaupt die göttliche Gnade aneignet, und der selbst nur das Werk der Gnade seyn kann, die den Menschen erleuchtet, indem sie ihn zu einer höhern Stufe des Lebens und der Erkenntniß erhebt. Nicht durch Argumente und Demonstrationen kann der Mensch aus dem Zustande geistlicher Blindheit und Unempfindlichkeit erlöst werden, in welchem er befangen ist, sondern nur dadurch, daß Gott ihm ein neues Herz und einen neuen gewissen Geist verleiht, ohne welchen, was dem Gläubigen göttliche Kraft und Weisheit ist, ihm ein Aergerniß und eine Thorheit seyn muß, (1 Korinth. I, 23, 24; II, 14.) Niemand kann den Geist Gottes in der Schrift vernehmen, als wem er selber den Sinn öffnet; denn zum Sehen gehört, wie wir schon früher erinnert haben, nicht bloß ein sichtbarer Gegenstand, sondern auch ein sehkräftiges Auge. Aber nicht unmittelbar theilt sich der heilige Geist uns mit, sondern eben durch das Wort Gottes, in welchem, als einem lebendigen Samen der Wiedergeburt, (1 Petr. I, 23,) eine höhere Kraft liegt, (intrinseca vis et efficacia,) das Christliche Leben zu wecken. Daher sind auch die Argumente für Offenbarung und Inspiration nicht unnütz; sie können und sollen uns zur Schrift hinführen, und auf das Siegel ihrer Göttlichkeit aufmerksam machen; eine Ueberzeugung aber, die bloß auf ihnen beruhte, wäre nicht rechter Art, wäre ein bloß menschlicher, und deßhalb unzuverlässiger Glaube. Wenn

dagegen der die heiligen Schriftſteller erfüllende Geiſt unter dem Leſen und Erwägen der Schrift den Schein ſeines Lichts in unſer Herz fallen läßt, (wie Gott in Paulo das Licht aus der Finſterniß hervorleuchten ließ, 2 Korinth. IV, 6,) wenn er in unſerm Innern zeugt, daß Jeſus unſer Herr und Heiland, und wir durch Jeſum Gottes Kinder ſind, (1 Joh. V, 9, 10; Röm. VIII, 16:) ſo entſteht in uns ein höherer, göttlicher Glaube, daß auch das Evangelium, wodurch uns Chriſtus und die Kindſchaft Gottes verkündigt wird, von Gott ſey; und wir folgern dieß nicht etwa erſt aus der uns zu Theil gewordenen Erleuchtung, ſondern werden deſſen unmittelbar durch ſie inne; der Glaube, womit wir das dargebotene Heil ergreifen, ſchließt den Glauben an die Schrift, wodurch es uns dargeboten wird, in ſich.

Daß dieſe Lehre von den Römiſch-katholiſchen, Socinianiſchen und Arminianiſchen Theologen beſtritten wurde, läßt ſich erwarten*). Aber auch in unſerer Kirche iſt ihre Bedeutung in neuern Zeiten verkannt, theils aus einem theologiſchen Grunde, weil man den Gegenſatz der Natur und der Gnade nicht mehr, wie vormals, anerkannte, theils aus einem philoſophiſchen, weil man die Religion zu ſehr von der Erkenntniß, und daher von den Beweisgründen des Verſtandes abhängig dachte, weßhalb ſich auch das Zeugniß des heiligen Geiſtes Denen, die überall noch davon wiſſen wollten, nur in ein gewiſſes Argument verwandelte, was aus der Empfindung des wohlthätigen Einfluſſes, den das Chriſtenthum auf unſere Belehrung, Beruhigung und Beſſerung habe, auf ſeine Göttlichkeit ſchloß.

In letzterer Hinſicht mußte die Veränderung, die in den Anſichten der Philoſophen vorgegangen iſt, auch auf die Theologie zurückwirken**), obwohl ſie hier noch immer nicht ganz

*) Wenn auch einige Theologen der reformirten Partey ihr widerſprachen, ſo war dieß nur partiell, andere nahmen ſie wieder in Schutz.

**) So findet Jemand ſchon 1793 in einer Anmerkung zu Leſſings Collectaneen, (Werke XVI, p. 309,) in dem Ergebniſſe der Kantiſchen Kritik, daß unſere Erkenntniß von Gott keine demonſtrative Gewißheit zulaſſe,

durchgedrungen zu seyn scheint *). Die meisten neuern philosophischen Schulen stimmen darin überein, daß die religiöse Ueberzeugung Jemanden nicht andemonstrirt werden könne, sondern die Frucht einer gewissen Gesinnung, einer gewissen Art zu seyn, eines gewissen Gefühls, kurz, nicht des discursiven Verstandes sey. Einer solchen philosophischen Ansicht folgend, giebt auch De Wette jenem Dogma die Deutung: nicht der Verstand könne das Göttliche begreifen oder beweisen, sondern allein das gläubige Gefühl es anerkennen.

So wahr dieß aber ist, so dürfte es, — auch wenn wir von der Sprache der Christlichen Dogmatik vorläufig abstrahiren, — die Sache doch nicht erschöpfen. Das Gefühl kann eben so wohl in einer der Anerkennung des Christenthums widerstreitenden, als in einer sie begünstigenden Stimmung seyn. Worauf es ankömmt, ist, was wir gleich Anfangs bemerkt, und worauf wir später, als Bedingung der Beweiskraft der innern wie der äußern Kriterien der Offenbarung, wiederholt hingewiesen haben: daß sich ein Verhältniß innerer Verwandtschaft oder Hinneigung zum Christenthume bilde, indem wir die anregende Kraft des prophetischen und apostolischen Wortes in uns erfahren. Das Zeugniß des heiligen Geistes beruht auf dem Bewußtseyn der Identität des in uns geweckten, aber noch werdenden und des Wachsthums bedürftigen, und des auf eine ursprüngliche Weise in der Schrift dargestellten, durch sie auch uns sich mittheilenden religiösen Lebens, oder auf dem, mit der Anerkennung ihres Ansehns zusammenfallenden Bewußtseyn, daß Das, was Princip unsers Lebens ist oder wird, in ihr am reinsten, ursprünglichsten, vollkommensten gegeben sey, und

sondern sich auf einen moralischen Glauben stütze, die philosophische Bestätigung von Lessings Ansicht, daß wirklich, nach der Lehre der ältern Dogmatik, zu den Vernunftgründen noch sonst etwas hinzukommen müsse, um die Religion für wahr zu halten.

*) Wenigstens legt die Mehrzahl neuerer Katechismen und Lehrbücher der Religion noch immer weit mehr Gewicht auf die Argumente für die Göttlichkeit des Christenthums, als sie hiernach und nach dem Beyspiele Jesu und der Apostel sollten.

durch sie auch uns ergreife. Man könnte es dem Instincte vergleichen, womit das Kind die nährende Brust der Mutter kennt und sucht, oder dem Gefühle, was in der Knospe seyn müßte, wenn sie sich ihres Verhältnisses zur Wurzel, und der Art, wie sie Leben und Wachsthum von ihr empfängt, bewußt wäre.

Die innere Hinneigung aber, diese zunehmende Uebereinstimmung unsers religiösen Lebens mit dem Christlichen, diese Macht, womit das Christliche Princip das Gemüth ergreift, und ohne die selbst die unmittelbare Anschauung der göttlichen Offenbarung in Christo die meisten seiner Zeitgenossen kalt ließ: wie entsteht sie, oder wie haben wir ihr Entstehn nach Christlicher Ansicht zu begreifen? Der Herr lehrt, Niemand könne zu ihm kommen, als wen Gott selber ziehe, (Joh. VI, 44,) wem es von Gott gegeben sey, (V. 65;) nur wer aus Gott sey, könne Gottes Worte vernehmen, (Joh. VIII, 47.) Wie daher Nikodemus aus den Zeichen, die er thut, zu erkennen glaubt, er sey ein Lehrer, von Gott gekommen, (Joh. III, 2,) ist Jesus mit diesem Bekenntnisse nicht zufrieden; er antwortet: Es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen *). Solchen Ausprüchen, so wie der ganzen Analogie der Bibellehre gemäß erklärten die ältern Theologen den Glauben an Gottes Wort für eine Wirkung Gottes, der uns nicht nur durch das Evangelium berufe, son-

*) Es scheint sonderbar, daß die Ausleger des Johannes so vielerley Vermuthungen nöthig gefunden haben, um den Zusammenhang des zweyten und dritten Verses im dritten Capitel zu erklären, da doch schon Cyrill eine, wie mir deucht, eben so einfache, als richtige Ansicht davon gegeben hat. Aehnlich wie dieser erklärt auch Lightfoot (in den horis hebraicis): videris tibi, o Nicodeme, videre aliquod signum apparentis iam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo; amen dico tibi, nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non fuerit natus ἄνωθεν. Es ist nicht genug, will Jesus sagen, daß Jemand aus meinen Wundern auf meine göttliche Sendung schließt; nur, wer jene innere Revolution des ganzen Menschen, die Wiedergeburt aus dem Geiste, in sich erfahren, kann den wahren Glauben und die wahre Erkenntniß von mir und meinem Reiche gewinnen, wodurch er an demselben Theil zu nehmen geschickt wird.

dern auch durch seinen heiligen Geist erleuchte und wiedergeboren werden lasse. Und wie konnten sie anders nach der im Christlichen Bewußtseyn gegründeten Voraussetzung, daß das neue Leben, womit der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift zusammenhängt, mit demjenigen, was wir außer der Gemeinschaft mit Christo führten, nicht etwa identisch, nicht als eine Entwickelung desselben zu begreifen, sondern ihm vielmehr entgegengesetzt, und seinem Ursprunge nach auf Gott zurückzuführen sey?

Und zwar ist diese Lehre nicht nur consequent und nothwendig im Geiste des kirchlichen Systems, sondern dieses schließt sich auch dadurch erst ab, und gewinnt ein selbstständiges Fundament. Denn ruhte der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift auf etwas Anderem, als ihrer sich unmittelbar kundgebenden Göttlichkeit selbst: so könnte man fragen, ob dieses Andere nicht eben deßhalb höher stehen müsse, als der aus ihm abgeleitete Glaube? Daher die Einwendungen sowohl der katholischen, als auch der rationalistischen Gegner des Systems. Nehmt ihr, sagen jene, die Schrift auf Auctorität der Kirche an, wie könnt ihr dann diese hinterher um ihretwillen verwerfen? Werdet ihr, sagen diese, die Schrift für göttlich zu halten, durch Vernunftgründe bestimmt, wie könnt ihr euch denn weigern, die Vernunft als höchste Richterin in Glaubenssachen gelten zu lassen? Zwar läßt sich hierauf auch manches Andere erwiedern; die Hauptsache aber ist, daß wir sagen: Es ist nicht die Auctorität der Kirche, es sind keine Principien der Vernunft, worauf der Glaube an die Schrift zuletzt beruht: es ist das von Gott durch sein Wort gewirkte, eine unmittelbare Gewißheit mit sich führende Leben im Christenthume selbst. Deßhalb ist unser Glaube auch weder ein bloß historischer Glaube, wie Manche gemeint haben und nach der Art der Beweisführung allerdings meinen konnten, noch ein bloß philosophischer, der nur so viel gälte, als ihn dieses oder jenes philosophische System nach seiner Theorie vom Glauben gelten lassen will; er hat eine innere, eigenthümliche, höhere, ursprüngliche Gewißheit und Festigkeit. Auch befremde es nicht, daß die Glaubenslehre unserer Kirche mit einem

solchen unmittelbaren Vertrauen zu ihrer Quelle beginnt, wie Marheineke sehr treffend bemerkt*), mit einer stillschweigenden Voraussetzung ihrer selbst; auch die Vernunftwissenschaft beruht auf einem Selbstvertrauen der Vernunft, wogegen doch, zumal bey der beständigen Verwechselung der ohne Zweifel trüglichen individuellen mit der untrüglichen absoluten Vernunft**), nicht bloß der Christliche Theologe, sondern auch der skeptische Philosoph gar Manches einzuwenden findet.

Zugleich erscheint der Glaube bey dieser Ansicht in der ihm zukommenden Unabhängigkeit von der Theologie. Diese soll ihn wissenschaftlich rechtfertigen, kann ihn aber nicht eigentlich begründen. Er wird uns daher auch nicht ungewiß, wenn sie ihn nicht genügend rechtfertigt; dieß wäre eine Beweis von der Unvollkommenheit der Theologie, nicht von der Unsicherheit des Glaubens. Daher sind Angriffe auf die Theologie noch keine Angriffe auf's Christenthum; dieses ist Thatsache, Leben, Erfahrung; es kann sich Jemand darin sicher und selig fühlen, ohne sich um die Erklärungen und Beweise der Theologen zu kümmern. Welch' eigen Ding wäre es sonst auch um den Glauben der Laien, d. h. der Mehrzahl der Christen, die außer Stande ist, die wissenschaftlichen Beweise der Göttlichkeit der Schrift zu prüfen und abzuwägen? Mutheten wir ihr nicht einen Auctoritätsglauben zu, weit unverständiger, als der den Katholiken Schuld gegeben wird? Denn diese meinen, indem sie Menschen folgen, Gott zu folgen, der sich durch Papst und Kirchenversammlungen erkläre; unser Volk folgte seinen Gelehrten, die keinen Anspruch machen dürfen, mehr als trügliche Menschen zu seyn, und deren Irrthümer und Widersprüche zum Theil auch ihm nicht entgehen können.

Endlich findet die unvorsichtige Ausdehnung des Christlichen Glaubens auf so Vieles, was für ihn gleichgültig ist, darin das nöthige Correctiv. Das innere Zeugniß des heiligen Geistes

*) System des Katholicismus (Heidelb. 1810—13), Bd. II, S. 135.

**) Vergl. Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, (Leipzig, 1811,) S. 83—86.

kann uns z. B. nicht gewiß machen, daß kein heiliger Schriftsteller in rein historischen Dingen einen Gedächtnißfehler begangen habe, daß Judas der Galiläer nach dem Theudas aufgestanden sey, (Apostelgesch. V, 36, 37,) u. dgl. m.; es kann nur auf Dasjenige gehn, was mit dem Christlichen Bewußtseyn zusammenhängt und Sache des Christlichen Lebens ist. Dieß führt zurück auf Das, was wir im vorigen §. über die Anwendung des Inspirationsbegriffs bemerkt haben.

§. 28.

Der aus äußern und innern Kriterien gerechtfertigte menschliche und auf dem Zeugnisse des heiligen Geistes beruhende göttliche Glaube an die Göttlichkeit der heiligen Schrift begründet nun das normative Ansehn derselben, welches wir §. 21. als Grundsatz unserer Kirche ausgesprochen haben. Polemische Rücksichten auf die Lehren und Einwendungen der Katholiken gaben indeß Veranlassung, der Schrift noch andere Prädicate, Affectionen, beyzulegen, die mit dem von ihr zu machenden Gebrauche zusammenhängen, in deren Aufzählung und Entwickelung sich übrigens die Dogmatiker nicht gleich bleiben.

Aus Dem, was wir bisher abgehandelt haben, folgt, daß der heiligen Schrift, an sich betrachtet, vollkommene Wahrheit zukömmt in Allem, was sie von Gott, seinem Willen und seinen Veranstaltungen lehrt; in Verhältniß zu uns betrachtet aber, theils eine göttliche Kraft oder Wirksamkeit zur Erzeugung des wahren Lebens und Glaubens, theils ein göttliches Ansehn zur Bestimmung unserer Urtheile und Entschlüsse, daher zur Entscheidung der über Gegenstände der Religion erhobenen Streitigkeiten. Dieß Ansehn können ihr nun zwar auch die Römisch-katholischen Theologen nicht absprechen; sie behaupten ihr aber das Ansehn der Tradition und der Kirche schon um deßwillen an die Seite stellen zu müssen, weil die Lehre der Schrift für sich weder vollständig noch deutlich genug sey. Dagegen behaupten wir theils die Vollständigkeit, (perfectio,) oder Hinlänglichkeit, (sufficientia,) der Schrift: sie lehrt uns

Alles, was uns zu unserm Heile zu wissen nöthig ist; theils ihre Deutlichkeit, (perspicuitas:) was zu den wesentlichen Glaubenswahrheiten gehört, kann Jeder verstehen, bey dem es nicht an den Bedingungen des Verstehens fehlt. Dieß sind die fünf wesentlichsten Eigenschaften, (affectiones primariae,) der Schrift, um derentwillen wir sie, und nur sie, für geeignet halten, zu bestimmen, was wir zu glauben und zu thun haben, (ihre auctoritas normativa,) und bey verschiedenen Ansichten zu entscheiden, auf welcher Seite das Recht und die Wahrheit sey, (ihre auctoritas iudicialis.)

Als weniger wesentlich, (als affectiones secundarias,)*) fügte man jenen Eigenschaften noch hinzu: ihre Nothwendigkeit: um die geoffenbarte Lehre in der Kirche rein und unverfälscht zu erhalten, habe sie in Schriften niedergelegt werden müssen; ihre Integrität: keine nothwendig zum Kanon gehörige Schrift sey verloren gegangen oder könne verloren gehn**); ihre Sincerität: der Grundtext habe keine bedeutenden Corruptionen erlitten; endlich, (was nicht sowohl eine der Affectionen der Schrift, als ein damit zusammenhängender Lehr- oder Folgesatz ist,) die allein dem Grundtexte zukommende Authenticität, (authenticam dignitatem textus Hebraei in vetere, Graeci in novo testamento,) nebst der Jedermann zustehenden Freyheit, die Schrift zu lesen,

*) Nach Quenstedts Erklärung sind affectiones primariae quae scripturae S. formaliter spectatae conveniunt; secundariae, quae ei competunt, quatenus materialiter consideratur, d. h. jene beziehen sich auf Das, was die Schrift zum Worte Gottes macht, ihren göttlich inspirirten Sinn, (denn dieß nannte man formam, und zwar formam internam scripturae; s. Quenst. P. I, Cap. 4., Thes. v.); diese auf die Art und Weise, wie das Wort Gottes in ihr niedergelegt ist, nämlich in Schriften einer gewissen Sprache, und deren einzelnen Bestandtheilen, (literis, apicibus, syllabis et verbis.) Wir würden eher jenes die Materie nennen, (den göttlichen Inhalt der Schrift,) und dieses die Form, (die Art der Darstellung.)

**) Andere begriffen dieß mit unter der perfectio, indem sie die perfectio materialis, (die Integrität,) und finalis, (die Sufficienz,) unterschieden.

(legendi omnibus concessam licentiam.) Entscheidendes Ansehn können wir nämlich keiner Uebersetzung beylegen, wie die Katholiken der Vulgata; wir halten es aber für löblich und nöthig, die Schrift, auch durch Uebersetzungen, in Jedermanns Hände zu bringen; eben, weil wir sie deutlich genug finden, daß auch der Laie sich aus ihr über das Wesentliche des Glaubens und Lebens belehren kann; weil wir sie allein als Richterin in Glaubenssachen anerkennen, mithin auch den Laien nicht auf die Auctorität eines Menschen oder eines gewissen Standes, sondern auf Das, was er selbst mit der Schrift übereinstimmend findet, verweisen müssen; weil wir endlich Niemand von der höhern anregenden Kraft des Wortes Gottes in der Schrift ausschließen können und dürfen.

Es scheint nicht nöthig, bey der Erklärung aller dieser Affectionen lange zu verweilen; wir setzen daher bloß einige Bemerkungen hinzu, betreffend die Art und Weise, die wichtigsten derselben abzuleiten und ihren Sinn zu bestimmen.

Was die Wahrheit und das Ansehn der heiligen Schrift betrifft, konnte die ältere Dogmatik sich ihren Beweis bey der herrschenden Ansicht von Offenbarung und Inspiration sehr leicht machen. Eine unmittelbar von Gott mitgetheilte Erkenntniß mußte wahr seyn, weil Er, der absolut Wahrhafte, nur Wahres mittheilen kann. Wo Gott selbst redet, müssen wir uns unterwerfen, denn wie dürfte der Mensch sein Urtheil oder seinen Willen gegen den Herrn aller Dinge geltend machen? Diese Art zu schließen ist auch keineswegs verwerflich; aber so, wie wir den Offenbarungsbegriff glaubten auffassen zu müssen, als ursprüngliche Erzeugung einer gewissen Form des religiösen Bewußtseyns oder des höhern Lebens, führt sie allein nicht zum Ziele. Ja, selbst wenn wir den Begriff einer göttlich mitgetheilten Erkenntniß zum Grunde legten, wäre doch zu bedenken, daß es keine Mittheilung ohne Auffassung giebt, und daß diese mehr oder weniger rein und vollkommen seyn kann. Wir haben nun, indem wir die Begriffe der Offenbarung und Inspiration zu entwickeln suchten, auf das dadurch zu begründende Ansehn

der Schrift die nöthige Rücksicht zu nehmen nicht unterlassen, so daß wir uns wiederholen müßten, wenn wir dasselbe noch einmal erörterten. Es sey also genug, darauf zurückzuweisen, und namentlich daran zu erinnern, daß das unbedingte Ansehn, was wir der heiligen Schrift beylegen, mit der Anerkennung der absolut vollkommensten Offenbarung Gottes in Christo zusammenhängt, als in welchem das Menschliche vom Göttlichen vollkommen angeeignet und durchdrungen, also Irrthum wie Sünde unmöglich war.

Die Hinlänglichkeit und Deutlichkeit der Schrift kann schwerlich, wie die ältere Dogmatik versuchte, aus Schriftstellen, (wie Ps. XIX, 9; 2 Tim. III, 15—17; 2 Petr. I, 19,) bewiesen werden, die nur das Alte Testament angehen, was wir doch selbst nicht für so hinlänglich und deutlich erklären werden, daß wir des Neuen entbehren könnten. Man wird sich theils an die unmittelbare Erfahrung halten müssen, daß wir in ihr das Leben haben, (Joh. V, 39,) oder daß wir uns hinreichend durch sie in Allem unterwiesen finden, was zu unserer Seligkeit dient; theils daran, daß nichts aus einer andern Erkenntnißquelle Abgeleitetes angegeben werden kann, wovon wir nicht zu zeigen vermöchten, daß es entweder falsch und unbegründet, oder keine nöthige Heilswahrheit sey, und daß es eine Zeit gab, da die Kirche nichts dergleichen annahm. Auch kann der heilige Geist die Kirche nur dadurch in alle Wahrheit leiten, daß er sie an Christus erinnert, oder daß er es aus dem Seinen nimmt und ihr verkündet; alle Christliche Erkenntniß geht von der ursprünglichen Auffassung der Offenbarung Gottes in Christo aus, und von dieser haben wir keine zuverlässige Urkunden, als die das Neue Testament enthält.

Die Integrität und Sincerität der heiligen Schrift ist von den ältern Theologen allerdings nicht selten auf eine unkritische Weise vertheidigt worden, (z. B. indem sie sich auch gegen unleugbare Hindeutungen auf verlorne prophetische und apostolische Schriften auflehnten, oder den recipirten Text auch gegen wahre Verbesserungen zu behaupten suchten.) Man muß

sie darauf beschränken, daß, wenn auch inspirirte Schriften untergegangen sind, uns dadurch doch kein wesentliches Element der Christlichen Heilslehre entzogen sey, und daß, wenn auch der Text den Einwirkungen aller der Umstände, die bey alten Schriften ihre unveränderte Fortpflanzung erschwerten, nicht ganz hat entgehn können, doch theils die etwa eingeschlichenen Verderbnisse nur Nebendinge betreffen, theils auch zugleich die Mittel erhalten sind, um ihn zu reinigen und wieder herzustellen. Dieß läßt sich nämlich streng historisch darthun; eine religiöse Seite aber hat es, inwiefern wir uns berechtigt glauben, in der Erhaltung der Mittel und Quellen der Christlichen Erleuchtung nicht nur ein höheres Walten der göttlichen Vorsehung, sondern auch eine besondere Wirksamkeit des die Kirche erfüllenden heiligen Geistes anzunehmen.

D. Kanon der heiligen Schrift.

§. 29.

Wir haben bisher größtentheils von der heiligen Schrift und ihrem normativen und richterlichen Ansehn gesprochen, als wenn es bekannt und ausgemacht wäre, welche Schriften zu ihr gehörten? Es leuchtet aber ein, daß dieß von einer wissenschaftlichen Glaubenslehre in Frage gestellt werden kann und muß. Die Antwort auf diese Frage ist der Kanon, als das Verzeichniß derjenigen Schriften, denen unsere Kirche ein classisches Ansehn beylegt, (quae certam atque classicam habent auctoritatem,) indem sie dieselben als Richtschnur des Glaubens und Lebens, (normam et regulam fidei et vitae,) betrachtet*).

*) Dieß constituirt nämlich den Begriff des Kanon, wie wir davon zu reden haben. Die sprachlich-historischen Untersuchungen über die ursprünglichen Bedeutungen des Worts, und ob der kirchliche Sprachgebrauch von der Bedeutung eines Verzeichnisses oder einer Richtschnur ausgegangen sey, haben kein eigentlich dogmatisches Interesse. Vergl. darüber Suicer.

Es ist zweyerley, was hierbey näher erwogen werden muß, nämlich: welche Schriften wir zum Kanon zählen und warum.

1) Als kanonische Bücher des Alten Testaments nimmt die Lutherische Kirche nur diejenigen an, die schon von den Juden als heilige Bücher anerkannt, als solche von Christo und den Aposteln angeführt, und von der ältesten Kirche zum Kanon gerechnet sind; und sie verwirft die Festsetzung des Tridentinischen Concils, die allen in der Lateinischen Vulgata enthaltenen Schriften ein gleiches Ansehn beylegt, ohne zwischen kanonischen und apokryphischen Büchern einen Unterschied zu machen; letztere mögen zwar, mit der nöthigen Vorsicht, zur sittlichen Erbauung, (ad morum aedificationem,) und zur Befestigung der Gläubigen, (ad confirmationem fidelium, non fidei,) gebraucht werden, (weßwegen Luther sie auch in seine Bibelübersetzung aufgenommen hat;) sind aber nicht für Gottes Wort zu achten, und können nicht zum Beweise oder zur Entscheidung dienen, wenn von Wahrheiten der geoffenbarten Religion die Rede ist. — Auch, was das Neue Testament betrifft, machen Luther und die ältesten Theologen einen Unterschied zwischen Schriften, über deren Ansehn und Ursprung die Kirche der ersten Jahrhunderte einig war, (den Homologumenis,) und denjenigen, worüber Streit und Zweifel Statt fand, (den Antilegomenis;) letztere wurden als deuterokanonische, von Manchen sogar als apokryphische bezeichnet*), und der Unterschied selbst in den Ausgaben der Lutherischen Uebersetzung und in katechetischen Lehrbüchern bemerkt**). Zwar finden wir in

thesaur. ecclesiast. s. v. *Κανών*, und H. Planck, de significatu canonis in ecclesia antiqua. Gött. 1820.

*) S. Gerhard exeges. §. 241, 242; er selbst billigt die Benennung, apokryphische Bücher, zwar nicht, hält aber die Eintheilung der neutestamentlichen Bücher in proto- und deuterokanonische, oder in libros canonicos primi et secundi ordinis fest.

**) Vergl. die Apologie der Apokalypse gegen falsches Lob und falschen Tadel, (von M. F. G. Hartwig, eine der trefflichsten Schriften über dieses merkwürdige Buch, und daher werth, auch bey dieser Gelegenheit in Erinnerung gebracht zu werden;) Th. III, S. 29 u. f. — Bekanntlich

den symbolischen Büchern auch aus ihnen Beweise entlehnt, (mit Ausnahme der Apokalypse, die nur beyläufig Einmal in den Schmalkaldischen Artikeln und Einmal in der Concordienformel angeführt wird,) und später meinte man, der anfängliche Streit sey, wenigstens, was ihre Kanonicität betreffe, zu ihren Gunsten entschieden *). Aber mit demselben Rechte, als die spätern Dogmatiker die frühern Bedenklichkeiten bey Seite gesetzt haben, dürfen wir sie wiederum aufnehmen **); der Protestantismus kann auch hierin den Charakter kritischer Besonnenheit (§. 20.) nicht verleugnen, und obwohl sich mit Sicherheit voraussehn läßt, daß die fortgesetzte Untersuchung im Wesentlichen zu keinem andern Resultate führen wird, als worüber schon die älteste Kirche einig war, so darf man sie doch nicht aufgeben, sondern muß die

haben die Schriften des N. T. in Luthers Uebersetzung eine andere Ordnung, als in den Griechischen Ausgaben. Der Grund ist, daß Luther die Briefe an die Hebräer, Jacobi, Judä, und die Apokalypse, als Schriften zweifelhaften Ansehns, von den andern sondern wollte. In den ältesten Ausgaben wurden daher in dem Verzeichnisse der neutestamentlichen Bücher bloß die ersten 23 numerirt, die vier letzten aber, nach gemachtem Absatze, ohne Nummern angehängt, und Luther leitet sie mit den Worten ein: „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des N. T. gehabt; diese vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Ansehn gehabt;" und die Bemerkungen, die er in Ansehung derselben macht, zeigen, daß sie auch ihm „ein ander Ansehn hatten." Eigentlich hätte er ihnen auch den zweyten Brief Petri und den zweyten und dritten des Johannes beyfügen müssen; er scheint es aber anstößig gefunden zu haben, sie von den ersten Briefen beyder Apostel zu trennen.

*) Quenstedt will sogar, (P. I. Cap. IV. Quaest. 23., exh. 5.) er habe eigentlich nicht die Kanonicität, sondern nur die Verfasser derselben betroffen, dem Baier aber widerspricht, (Proleg. C. II. §. 28. Not. c.) Doch ließe sich Quenstedts Meinung in Hinsicht des Briefes an die Hebräer vertheidigen.

**) Offenbar gilt noch, was Chemnitz (im Examen concilii Trident., p. 49 u. 51 der Frankf. Ausg. v. J. 1585) bemerkt: pendet tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus; quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere.

Bestimmung des Kanon als noch nicht völlig abgeschlossen, als eine immer vollkommener zu lösende Aufgabe ansehn. Um so wichtiger ist es daher

2) zu wissen, worauf das kanonische Ansehn einer Schrift nach den Grundsätzen unserer Kirche beruht. Wir antworten: an sich betrachtet, darauf, daß sie Gottes Wort, oder eine inspirirte Darstellung göttlich geoffenbarter Wahrheit enthält*); in Verhältniß zu uns auf Dem, was dient, uns davon zu überzeugen. Dazu gehören theils die äußern und innern Gründe, aus denen wir erkennen, daß die Jüdische und Christliche Religion göttlich geoffenbart sey, und daß eine sie betreffende Schrift aus einer Zeit, aus einem Kreise, von Personen herrühre, die wir nicht nur nach den allgemeinen Regeln historischer Glaubwürdigkeit als zuverlässige Zeugen derselben betrachten müssen, sondern die auch zu ihr in einem solchen Verhältnisse standen, daß wir ihre Darstellung auf göttliche Causalität zurückzuführen haben; theils und hauptsächlich das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes, wodurch sich eine Schrift als inspirirt bewährt. Da unsere Theologen Letzteres als Das ansahen, was unsern Glauben eigentlich begründen müsse, so erklären sie mit Einem Worte Gott für den Grund des kanonischen Ansehns einer Schrift, indem Er einerseits ihren Verfasser mit seinem heiligen Geiste erfüllte, andrerseits durch denselben Geist auch uns die innere Gewißheit giebt, daß jener vom heiligen Geiste angetrieben schrieb.

Auch durch diese Behauptung trat unsere Kirche in Gegensatz mit der Römisch-katholischen, deren Theologen das kanonische Ansehn der Schrift vom Ansehn der Kirche abhängen lassen, die sie für kanonisch erkläre, was nach unserer Ansicht nichts

*) Man könnte fragen, ob wir nicht besser thäten, den Begriff des Kanonischen dahin zu erweitern, daß er alle Schriften befaßte, die wir als zuverlässige Erkenntnißquelle der geoffenbarten Religion anzusehen hätten? Aber nach Dem, was wir über die Anwendung des Inspirationsbegriffes bemerkt haben, scheint es eben so unnöthig, als für die Consequenz des Systems bedenklich, von dem ältern Lehrtropus abzugehn.

Anderes heißt, als die wahre Ordnung umkehren, und das Begründete zum Begründeten machen. Doch sprechen auch wir der Kirche nicht allen Antheil ab an der Hervorbringung des Glaubens an die Schrift. Es frägt sich daher wie dieser in Einklang mit jenem Lehrsatze zu bestimmen ist?

a. Die Kirche ist es allerdings, der es obliegt, den Kanon zu bewahren und zu vertheidigen, von seinem höhern Ursprunge und Ansehn zu zeugen, und die Gründe desselben vorzustellen; und dadurch kommen, zwar nicht nothwendig alle*), aber doch die Mehrzahl der Christen dahin, daß sie die kanonischen Schriften kennen lernen, und ihrer Göttlichkeit inne werden. Sie kann aber nicht aus eigner Machtvollkommenheit festsetzen, welche Schriften für göttlich und kanonisch gelten sollen; sie ist nur die Dienerin, die uns zu denjenigen hinweist, die es sind, (ihr Amt ist ein ministeriale indicium, kein magisteriale iudicium;) sie kann die Veranlassung werden, daß Jemand sich von der Inspiration einer Schrift überzeugt, soll aber nicht der letzte Grund dieser Ueberzeugung seyn, (sie ist ansa, nicht causa credendi, medium per quod, nicht medium propter quod;) vielmehr ist dieser kein anderer, als das Zeugniß des heiligen Geistes, der nicht, wie die Katholiken wollen, durch das Zeugniß der Kirche, sondern durch die den kanonischen Schriften selbst aufgedrückten Charaktere der Göttlichkeit auf unsere Seele wirkt**). Man verglich die Kirche mit dem Boten, der den schriftlichen Befehl des Königs überbringt; (wir gehorchen ihm nicht um des Boten willen, durch den wir ihn empfangen, sondern weil er vom Könige kömmt, und weil wir des Königs Hand und Siegel an ihm erkennen;) oder mit der Samariterin, (Joh. IV,) welche die Einwohner von Sychar aufforderte, den Mann zu sehen, der ihr Alles gesagt hatte, ob er nicht Christus

*) Als Beyspiel des Gegentheils pflegt ein Jüdischer Proselyt, Gerson, angeführt zu werden, der nach seinem Selbstbekenntnisse an Christum gläubig wurde, indem er aus Neugierde in einer von einer armen Frau bey ihm verpfändeten Bibel las.

**) Vergl. die in der Anmerk. b. aus Gerhards exegesis excerpirte Stelle.

ſey? Sie veranlaßte Viele, daß ſie hinausgingen und ihn zu ſich einluden; nun aber glaubten ſie nicht mehr um ihrer Rede willen, ſondern ſie hatten ſelbſt gehört und erkannt, daß er ſey Chriſtus, der Welt Heiland.

b. Daß es ferner eine zahlreiche, durch alle Zeiten und Länder verbreitete Kirche giebt, die in der Anerkennung der Göttlichkeit des Chriſtenthums und ſeiner Urkunden einig iſt, und daraus Leben und Wahrheit geſchöpft zu haben verſichert: das gehört, als ein Beweis der ihnen einwohnenden Kraft, allerdings zu den äußern Kriterien ihrer Göttlichkeit, und kann nicht umhin, auf Den, der an ſich geneigt iſt, der Kirche und ihrer Verſicherung zu trauen, ein gewiſſes Gewicht zu üben; es iſt aber nur Eins dieſer Kriterien, die überhaupt, als einen nur menſchlichen Glauben wirkend, den wahren, göttlichen Glauben bloß einleiten und vorbereiten können; und jenes, im Anfang noch blinde und halb inſtinctmäßige Vertrauen ſoll zur Erkenntniß werden, daß die Kirche dasſelbe verdient, weil wir an uns ſelbſt erfahren, daß ihre Verſicherung wahr ſey; (das Anſehn der Kirche iſt alſo nur ein motivum εἰσαγωγικόν, nicht κύριον und αὐθεντικόν.)

c. Man geſtand endlich zu, daß es die Kirche, aber nicht die jetzige, am wenigſten die Römiſche, ſondern die älteſte, gleichzeitige Kirche ſey, aus deren Zeugniſſe wir wüßten, theils, in welchem Idiom ein kanoniſches Buch geſchrieben *), theils, wer auctor secundarius, das Werkzeug, deſſen ſich der heilige Geiſt bey Abfaſſung desſelben bedient, geweſen ſey. Aber Jenes lehre uns bloß, welchem Texte einer inſpirirten Schrift kanoniſches Anſehn zukomme, welches darum nicht minder auf göttlichem Zeugniſſe beruhe **). Und was das

*) So lehren wenigſtens Muſäus und die Jenaer Theologen, (Baier, Proleg. II. §. 35; Budd. Lib. I. Cap. II. §. 31; auch Hollaz, Proleg. III. Quaest. 35.) Die Wittenberger räumen auch dieß nicht ein; (S. Calov, Syst. Tom. VIII. C. X. Quaest. 4; und Tom. IX. Art. I. Quaest. 3; Quenſtedt P. I. C. IV. Quaest. 8.)

**) Die in der Anmerk. b. aus Buddeus excerpirte Stelle hat keinen andern

Zweyte betrifft, so, meinte man, handle es sich überhaupt bey der Frage nach der Kanonicität nicht um den auctor secundarius, den menschlichen Verfasser, sondern um den auctor primarius, Gott; es komme z. B. nicht darauf an, ob der Brief an die Hebräer von Paulus, sondern ob er vom heiligen Geiste inspirirt, und deßhalb eine göttlich beglaubigte Darstellung Christlicher Lehre sey; darüber entscheide aber nicht das äußere Zeugniß der Kirche, sondern das innere Zeugniß des Geistes*).

Hier kann man nun auf der einen Seite noch einen Schritt weiter gehn, und mit unserm Lehrbuche sagen: auch die älteste Kirche komme hierbey gar nicht als Kirche in Betracht, sondern bloß als historische Zeugin; denn würde uns nicht bey Beurtheilung der historischen Authentie das Zeugniß der Heiden, wenn wir es hätten, eben so viel gelten, als das der Juden und Christen? Aber auf der andern Seite muß doch auch bemerkt werden:

α. Daß das Zeugniß von dem auctor secundarius hier keine bloße Nebensache ist. Denn gesetzt, wir wären aus histo-

Zweck, als darzuthun, daß auch die Annahme der authentischen Dignität des Grundtextes fidei divinae sey, obwohl das Zeugniß der ersten Kirche hinzukommen müsse. Dieß wird daraus gefolgert, daß nicht die Subsumtion, sondern der Obersatz die Modalität des Schlußsatzes bestimme. Wendet Jemand z. B. die Lehrsätze der Geometrie vom Dreyeck auf ein dreyeckiges Feld an, so beruht die Subsumtion auf Wahrnehmung, dennoch haben die daraus abgeleiteten Folgerungen eine nicht bloß empirische, sondern geometrische Gültigkeit. Oder, wenn Jemand das Wort Gottes hört, so darf er, in Folge des Glaubenssatzes, daß Gott selig machen wolle, wen er durch sein Wort beruft, mit der ganzen Zuversicht einer göttlich geoffenbarten Wahrheit annehmen, daß Gott auch ihn selig machen wolle, obgleich die Subsumtion auch hier von sinnlicher Wahrnehmung ausgeht. Eben so ist es zwar eine bloß auf menschlichem Zeugnisse beruhende Wahrheit, daß die Ursprache des Briefes an die Römer die Griechische sey; weil wir aber fide divina wissen, dieser Brief sey in der Ursprache göttlich inspirirt, so hat auch die Anerkennung der Inspiration und kanonischen Auctorität des Griechischen Textes fidem divinam. — Dieß zur Erläuterung; die Richtigkeit dieses Raisonnements zu prüfen, ist hier nicht unsere Absicht.

*) S. im Lehrb. die Stelle aus Quenstedt in der Anmerk. d; sie enthält eine wohl zu beherzigende Wahrheit.

nischen Gründen ganz gewiß, daß eine Schrift von einem Apostel sey: dürften wir ihre Kanonicität bloß aus dem Grunde leugnen, weil wir, wie Luther von der Apokalypse sagte, den heiligen Geist in ihr nicht zu spüren vermöchten? Oder, wenn wir diesen Geist in einer Schrift des zweyten Jahrhunderts zu spüren glaubten, würden wir sie darum für kanonisch ansehn? Unsere ältern Theologen würden antworten, das Eine sey nicht möglich ohne das Andere; und allerdings, so wird es sich verhalten müssen. Wir werden sagen: welche Schrift wirklich apostolischen Ursprungs sey, in apostolischem Auftrag und Beruf verfaßt, bey der könne es nur an dem Lesenden liegen, wenn er das Zeugniß des heiligen Geistes nicht in ihr vernehme; und umgekehrt, wo dieses nicht bloß eingebildet sey, sondern sich in Wahrheit zu erkennen gebe, da müsse einer Schrift auch ein Ursprung zukommen, bey dem wir ihre Inspiration vorauszusetzen Grund haben*). Und hierdurch, nicht bloß durch die im Lehrbuche geforderte strengere Unterscheidung des historischen und des dogmatischen Begriffs vom Kanon, möchte die Schwierigkeit gelöst werden, welche die Bestimmung des Verhältnisses des menschlichen und göttlichen Glaubens mit sich führt. So wie die Fülle der Gottheit in Christo nicht erkannt werden kann, getrennt von seiner menschlichen Erscheinung: so läßt sich auch die Anerkennung der göttlichen Wahrheit in der Bibel nicht scheiden von der Anerkennung ihrer Aechtheit und Glaubwürdigkeit, als historische Urkunde von Dem, was Christi Erscheinung im Fleische angeht, betrachtet. Gleich wie aber der Glaube an Christus nicht sinnlicher Art ist, weil er als Mensch ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung war: so ist auch der Glaube an die Schrift kein bloß historischer, also menschlicher, weil die Annahme

*) Daß wir hierin eben nichts behaupten, was man befremdend finden darf, erhellt aus der Analogie verwandter Urtheile auf andern Gebieten. Wird sich z. B. nicht das Werk eines Phidias oder Praxiteles dem gebildeten Kunstsinne als classisch bewähren müssen? Und wird der Kenner nicht umgekehrt, was ihn auf solche Weise anspricht, eben daran als ein Werk aus jenen Zeiten der höchsten Kunstblüthe erkennen?

ihrer Authentie auf historischen Zeugnissen beruht. Das wahre Verhältniß stellt sich in concreto so dar, daß entweder die vorhergehende historische Nachweisung die Aufmerksamkeit dahin lenkt, wo zu erwarten ist, daß die Erfahrung einer höhern Kraft und Wirksamkeit den menschlichen Glauben zum göttlichen erheben und verklären wird, oder daß wir den auf solche Erfahrung gegründeten göttlichen Glauben hinterher zu rechtfertigen suchen, indem wir von einer Schrift auch historisch einen Ursprung darthun, der unser Urtheil über ihre Inspiration als auf einem richtigen Gefühle beruhend bestätigt; nicht, als wenn es an sich einer solchen Bestätigung bedürftig wäre, sondern um auch wissenschaftlich klar zu machen, daß wir unter dem Namen eines göttlichen Glaubens nichts behaupten, was wir nicht auch nach Gründen des menschlichen Glaubens anzunehmen berechtigt sind.

β. Man darf zweytens nicht verkennen, daß bey Beurtheilung der Kanonicität wirklich doch auch die Kirche als Kirche in Betracht kömmt. Die älteste Kirche hat sich bey der Bildung des Kanons nicht bloß durch die historische Tradition von den Verfassern der in ihn aufzunehmenden Schriften leiten lassen, sondern zugleich auch durch ihren Inhalt, indem sie darauf sah, ob sie die apostolische Lehre rein darstellten, dieß aber nach der Uebereinstimmung mit dem Glauben beurtheilte, den sie lebendig in sich bewahrte*). Da nun die Schriften des Neuen Te-

*) Dieß ist auch schon von Chemnitz richtig bemerkt worden, wenn er die Gründe angiebt, warum die älteste Kirche gewisse Schriften verworfen habe; dieß sey geschehen, sagt er, (Examen conc. Trident. p. 48.) primo ideo, quia non poterat ostendi et probari ex testificatione primae ecclesiae, quod vel ab apostolis essent conscripta, vel viventibus apostolis comprobata et primae ecclesiae tradita et commendata; secundo, quia afferebant peregrinam doctrinam, non consentaneam illi, quam ecclesia ab apostolis acceptam in recenti tunc adhuc memoria conservabat. Es ist klar, daß, was bey einigen Schriften die Ausschließung, bey andern auch die Aufnahme in den Kanon bestimmte, und daß, wenn die Kirche auch nur in jener Hinsicht geirrt, und dadurch Anlaß gegeben hätte, daß uns die

staments keineswegs alle von Aposteln, sondern zum Theil, wenn nicht von unbekannten, doch von solchen Verfassern sind, von denen man zum Voraus nicht ganz sicher seyn würde, daß sich ihrer Darstellung nichts Apokryphisches habe einmischen können: da es mithin bey der Schätzung des kanonischen Ansehns nicht bloß auf die Authentie im gewöhnlichen Sinne ankömmt, daß nämlich eine Schrift von dem Verfasser sey, dem sie zugeschrieben wird, sondern darauf, ob sie als Erkenntnißquelle der ursprünglichen Christlichen Lehre authentisch oder zuverlässig sey: so erhellt, daß unser Vertrauen zum Kanon sich zum Theil auf die Voraussetzung stützt, daß die älteste Kirche in dieser Hinsicht richtig entschieden habe. Diese Voraussetzung kann nun allerdings auch durch historische Gründe gerechtfertigt werden; ihre Hauptstütze ist aber doch die Annahme, daß die älteste Kirche eben als Kirche vom Geiste Christi beseelt, und deßhalb im Stande gewesen sey, zu unterscheiden, was von ihm eingegeben war oder nicht; eine Annahme, die uns auch über den Ausfall mancher, in neuern Zeiten angeregten kritischen Untersuchungen beruhigen kann; denn hätte die Kirche sich auch hinsichtlich des Verfassers einer Schrift geirrt, so könnte ihr Urtheil über den kanonischen Inhalt derselben doch immer als richtig angenommen werden. Wenn wir jedoch insofern auch der Kirche eine gewisse Auctorität einräumen, so ist dieselbe doch erstens sehr verschieden von einem ihr zukommenden Rechte, einem Buche aus eigner Machtvollkommenheit ein Ansehn beyzulegen, was es an sich nicht haben würde*); sie leiht der Schrift kein Ansehn, sondern zeugt nur von der Göttlichkeit, die in derselben liegt, und die sich ihr zu erkennen gegeben hat, wie sie sich dem erleuchteten

Urkunden des ersten Christenthums nicht vollständig erhalten wären, der Verdacht entstehen könnte, daß wir aus den, wenn auch ächten, doch nur nach einseitiger Auswahl aufbewahrten Quellen keine adäquate Kenntniß desselben möchten schöpfen können.

*) Es hat katholische Theologen gegeben, die behaupten, nihil divinitatis inesse scripturae, nisi quantum acceperit ab ecclesia, und ohne die Kirche würde die heilige Schrift nicht mehr Ansehn haben, als die Fabeln des Aesop!

Sinne noch immer zu erkennen giebt. Zweytens betrachten wir jene Auctorität auch nicht als eine an sich gültige, in letzter Instanz entscheidende, ohne weitere Prüfung zuzulassende; sie gilt uns nur so viel, als wir sie auch bey eigner Prüfung gegründet finden. Denn auch wir glauben, den heiligen Geist zu haben; auch wir sind Glieder der Kirche, der die Verheißung desselben geworden ist, und der es zukömmt, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind. Obgleich wir daher gern und dankbar anerkennen, daß die älteste Kirche die Obliegenheit, Kanonisches und Apokryphisches zu scheiden, und Jenes durch ihr Zeugniß zu bestätigen, zu bewahren und zu vertheidigen, auf eine vorzügliche Weise erfüllt habe, so unterlassen wir darum doch nicht, sondern finden uns vielmehr durch ihren Vorgang in den Stand gesetzt und angetrieben, dasselbe Geschäft selbstständig fortzusetzen und gleichsam immer von Neuem zu vollziehen, indem wir, außer den Kriterien eines bloß menschlichen Glaubens, als auf den höchsten und letzten Entscheidungsgrund, auf die Stimme des heiligen Geistes hören, die unserm Geiste von der Göttlichkeit der kanonischen Schriften Zeugniß giebt.

Man kann aber fragen, ob wir, was Letzteres betrifft, allein an unser Gefühl gewiesen sind, oder ob es möglich sey, dasselbe auch auf Begriffe zu bringen und Rechenschaft davon zu geben? Wir antworten: in gewisser Hinsicht allerdings. Denn ob eine Schrift von der Art sey, daß das religiöse Leben, was die Lehre Christi und der Apostel in ihren unzweifelhaft ächten und authentischen Darstellungen, oder was der heilige Geist durch sie in uns erweckt hat, auf gleiche Weise auch durch jene angeregt und genährt werden könne: das läßt sich ja nicht bloß unmittelbar empfinden, sondern auch für die Reflexion nachweisen, indem man sie nach der Analogie mit den ächt apostolischen Schriften und mit dem Glauben, der das durch sie erzeugte fromme Bewußtseyn ausdrückt, beurtheilt; und indem wir dieß thun, folgen wir nicht bloß dem Beyspiele Luthers in seinen Erklärungen über den Brief Jacobi und die Apokalypse, (wobey man vielleicht die Art der Anwendung mißbilligen darf, aber nicht

das Princip:) ſondern auch jener Andeutung des Apoſtels ſelbſt, (Galat. I, 6—9,) daß, wer ein anderes Evangelium predige, als er, kein Mitglied der Kirche, (ἀνάθεμα,) vielweniger ein ächter Diener Chriſti ſeyn könne. Doch hält es, wie bekannt, nicht nur an ſich ſehr ſchwer, in ſolchen Dingen, auch was man ſehr lebendig fühlt, genügend auszuſprechen, und erfordert in dieſem Falle eine nicht gemeine Einſicht in das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums überhaupt und des apoſtoliſchen Chriſtenthums insbeſondere; ſondern Etwas bleibt auch, was nur unmittelbar im Gefühle vernommen werden kann, nämlich jene höhere Gewißheit, daß, was der Geiſt uns lehrt, wahr und keine Lüge ſey, (1 Joh. II, 27.) Außerdem iſt klar, daß ſich jene Methode nur anwenden läßt, wenn die Kanonicität einer einzelnen Schrift in Frage geſtellt wird, unter Vorausſetzung, daß das Anſehn des Kanon im Ganzen feſtſtehe. Iſt aber davon die Rede, wie der göttliche Glaube an den Kanon im Ganzen in Begriffen dargelegt und gerechtfertigt werden könne, ſo antworten wir: dieß geſchieht durch die geſammte proteſtantiſche Dogmatik, inwiefern ſie darthut, daß der Glaube, deſſen wir uns als einer Wirkung des Geiſtes bewußt ſind, kein anderer ſey, als den die kanoniſchen Bücher verkündigen, und in Dem, der ſie auf die rechte Weiſe gebraucht, hervorrufen müſſen.

E. Auslegung der heiligen Schrift.

---

§. 30.

Nach Beantwortung der zweyten Frage, (S. 265,) warum und in welchem Umfange uns die Schriften des Alten und Neuen Teſtaments Erkenntnißprincip und Norm der Theologie ſind, kommen wir zu der dritten: Wie die Religionswahrheiten aus ihnen abgeleitet werden müſſen? Von katholiſcher Seite iſt unſerer Kirche oft vorgeworfen wor-

den, daß die Bestimmung der Glaubenssätze bey uns der Privatwillkühr jedes Einzelnen überlassen sey. Wir lehnen diesen Vorwurf ab, indem wir zwar keinen äußern Richter in Glaubenssachen anerkennen, (der einzige Richter ist die heilige Schrift, oder der heilige Geist mittelst der Schrift:) wohl aber feste Gesetze und Grundsätze der Schriftauslegung, nach denen die Wahrheit auf eine allgemeingültige Weise muß gerechtfertigt werden können. Daher war die Ausbildung der Hermeneutik eine nothwendige Aufgabe unserer Theologie*), die, wenn auch schwerlich von hermeneutischen Grundsätzen abhängig, doch durch dieselben erst völlig abgeschlossen und begründet werden kann.

Man muß aber eine zwiefache Auslegung unterscheiden, die historische und die dogmatische, wobey wir jedoch nicht, wie gewöhnlich, die in Anwendung gebrachten Auslegungsmittel, sondern den Zweck der Auslegung als Eintheilungsgrund betrachten. Die historische Interpretation geht auf die Ausmittelung einer gewissen Thatsache, nämlich, was im Gemüthe des Schreibenden vorging, welches die Gedanken waren, die seiner Darstellung zum Grunde lagen, und die er in seinen Lesern hervorrufen wollte; sie hat ihr Ziel erreicht, wenn wir die Gedanken des Schreibenden in uns zu reproduciren vermögen. Die dogmatische Auslegung dagegen geht auf eine den Principien der Christlichen Offenbarung angemessene Gedankenerzeugung in uns; sie betrachtet die Gedanken der heiligen Schriftsteller nicht bloß als eine Thatsache, bey der es nur darauf ankömmt, sie richtig zu erkennen, sondern als eine Norm, nach der wir unsere Ansichten und Ueberzeugungen einzurichten haben, und frägt, was wir dieser Norm gemäß annehmen oder verwerfen müssen. Von dieser dogmatischen Auslegung ist nun hier eigentlich die Rede.

Unsere ältern Theologen vertheidigten das Recht derselben gegen die Einwendungen der Jesuiten, die, um unser Princip, daß allein die Schrift bestimmen solle, was Glaubensartikel sey,

*) Wie ungemein viel Flacius durch seine Clavis dafür leistete, wird jetzt bey Weitem nicht genug anerkannt.

als ungereimt und mit einem lebendigen Glauben unverträglich darzuſtellen, darauf beſtanden, wir müßten uns ihm zufolge auf die bloß wörtliche Wiederholung der Ausſprüche der heiligen Schrift beſchränken. Dagegen bemerkten Jene, wir hätten die heilige Schrift nie bloß nach ihrem Buchſtaben, ſondern nach ihrem Sinne für Princip der Theologie erklärt, und zwar nicht bloß dem wörtlich ausgedrückten, ſondern auch dem implicite darin enthaltenen, durch richtige Folgerungen abzuleitenden Sinne. Zum deutlichen Bewußtſeyn des Unterſchiedes der dogmatiſchen von der hiſtoriſchen Interpretation konnten ſie aber deßhalb nicht wohl kommen, weil ihnen das Weſen der Religion überhaupt und das wahre Verhältniß des apoſtoliſchen Chriſtenthums zu den ſich aus ihm entwickelnden, dasſelbe Grundbewußtſeyn, aber unter eigenthümlichen Modificationen darſtellenden Geſtaltungen des Chriſtlichen Glaubens und Lebens *) nicht wiſſenſchaftlich klar geworden war; weil ſie jeden Ausſpruch einer kanoniſchen Schrift nach ſeinem hiſtoriſch ausgemittelten Sinne, in Folge der Inſpiration, auch als einen dogmatiſchen Lehrſatz betrachteten, bey dem nichts weiter zu thun war, als ihn logiſch zu entwickeln und dem Syſteme einzureihen. Und auch jetzt noch ſcheinen die Streitigkeiten über das Princip der Interpretation zu beweiſen, daß jener Unterſchied nicht allgemein genug anerkannt wird, indem die Rückſicht auf Mittel und Methode die Rückſicht auf den Zweck verdunkelt hat **). Doch

*) S. d. allgem. Einleit. S. 36 und 60 u. f.

**) Zwar hat Keil, in neuerer Zeit der Hauptvertheidiger der hiſtoriſchen Interpretation, erklärt, (de historica libror. S. interpr. Opusc. I, p. 85—87, und in der Vorrede zu Steins Schrift über die hiſtor. Interpr., ebendaſ., p. 377:) hiſtoriſch nenne er die Bibelauslegung, weil ſie rem facti betreffe; er verrückt aber ſelbſt den Geſichtspunct wieder durch die Benennung der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation, (Lehrb. der Hermeneutik. Lpz. 1810.) Daher ſcheinen die Einwürfe Grund zu haben: zur Auslegung gehöre, außer Grammatik und Geſchichte, doch auch Philoſophie, Gemüth, religiöſer Sinn, u. ſ. w., ungeachtet dieſelben wenigſtens das Princip nicht treffen. Keils Gegner ſcheinen nicht genugſam anerkannt zu haben, daß er in einer gewiſſen Sphäre

hinderte dieser Mangel die ältern Theologen nicht, Interpretationsregeln aufzustellen, von denen sich unsere Kirche nie wird entfernen dürfen, so lange sie ihrem ursprünglichen Charakter treu bleiben will.

Zuerst nämlich legten sie den Grund zu einer sichern und festen Schriftauslegung durch das Axiom: daß jede Stelle nur Einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn haben könne, nämlich den unmittelbar aus den Worten fließenden Wortsinn, (sensum literalem, sive proprium sive figuratum,) und daß man bey aller Beweisführung von diesem ausgehn müsse. Dadurch beseitigten sie jene abentheuerlichen Vorstellungen und die durch sie berechtigte Willkühr, welche die Schrift als ein Werk des heiligen Geistes zu ehren meinte, wenn sie, vergessend, daß selbst in Christo die ihm einwohnende Gottheit seine menschliche Natur nicht aufhob, vielweniger also die Apostel und Propheten als Organe des heiligen Geistes menschlich zu denken und zu reden aufhörten, nichts desto weniger den Worten derselben, in Widerspruch mit der Natur einer menschlich verständigen Rede, einen möglichst vielfältigen Sinn andichtete; (wie denn die Katholiken fortfuhren, außer dem sensus literalis noch einen sensus allegoricus, tropologicus oder moralis, und anagogicus zu behaupten*). Dabey leug-

vollkommen Recht hatte, und nur dann Unrecht, wenn er von keiner andern Art der Auslegung wissen wollte, deren Nothwendigkeit doch durch den dogmatischen Begriff des Kanon gegeben ist. Zur Entfernung aller Mißverständnisse möchte es nützlich seyn, die Theorie der dogmatischen Interpretation, (die in der Dogmatik nicht erschöpft werden kann,) abgesondert von und unter Voraussetzung der der historischen Auslegung abzuhandeln. Ueber letztere würde man sich bald verständigen; jene wird freylich so verschieden ausfallen, als die philosophischen und theologischen Ansichten von Religion und Christenthum verschieden sind. (Als ein Lehrgebäude der dogmatischen Interpretation läßt sich Matthäi's neue Auslegung der Bibel, Gött. 1831, betrachten.)

*) Ihr Unterschied wird in den Versen ausgedrückt:

Litera gesta docet; quid credas, allegoria;
Moralis, quid agas; quid speres, anagogia.

Ein Beyspiel der Allegorie war Gal. IV, 22 u. f.; der Tropologie

nete man aber nicht, daß nicht der nächste Wortsinn wieder eine höhere Beziehung haben, oder Das, was durch die Worte ausgedrückt werde, Symbol und Zeichen für andre Dinge seyn könne; Christus und die Apostel selbst machen ja von manchen Stellen und Gegenständen des Alten Testaments einen typischen und allegorischen Gebrauch, (Joh. III, 14; Gal. IV, 22 u. f.) Dieß nannte man den geheimen Sinn, (sensum mysticum, qui non significatur proxime per ipsa verba, sed per rem verbis significatam;) und Viele reden in der That von diesem als einem zweyten neben dem Wortsinne, und daher von einem sensus duplex oder compositus zwar nicht aller, aber doch derjenigen Stellen, von denen er nachzuweisen sey. Andere aber wollen dieß nicht sowohl einen besondern Sinn dieser Stellen, als vielmehr eine Anwendung des Einen Wortsinns zur Bezeichnung anderer Dinge, eine Accommodation desselben, genannt wissen, obwohl Letzteres nicht in dem Sinne der Socianer, Arminianer und neuerer Theologen. Denn man behauptete, es gebe accommodationes innatas, die in der Sache und in der Absicht des heiligen Geistes lägen, und diese, nicht die accommodationes illatae, die willkührlich hineingetragen wären, bildeten den wahren mystischen Sinn, der auch bey der dogmatischen Beweisführung nicht außer Acht zu lassen sey *). Hätte man nicht außer dem allegorischen und typischen auch den

1 Kor. IX, 9; der Anagogie Hebr. IV, 3. Uebrigens ist die Abweichung in den Ansichten der katholischen und protestantischen Theologen in diesem Stücke von geringer Erheblichkeit; erstere wollten nur das Ansehn einiger Scholastiker, die einen mehrfachen Sinn behauptet hatten, nicht fallen lassen, und ihre Behauptung nebenbey benutzen, um die Nothwendigkeit eines Richters über den an sich vieldeutigen Schriftsinn auch dadurch zu begründen.

*) Quando theologi nostri illa scholasticorum axiomata approbant: parabolica theologia non est argumentativa, ex solo sensu literali ducuntur firma argumenta: non excludunt, sed includunt applicationes mysticas sensus literalis ab ipso Spiritu S. factas, excludunt allegoricas interpretationes humano ingenio excogitatas. (Quenst. P. I. C. IV. Qu. 13.)

paraboliſchen Sinn zum sensus mysticus gezogen, (ungeachtet wohl nicht mehr Grund iſt, den paraboliſchen, als den tropiſchen Sinn dem Wortſinne entgegenzuſetzen,) ſo verdiente die Darſtellungsweiſe der Letzteren, (Calovs, Quenſtedts, u. A.) unſtreitig den Vorzug; doch betrachteten auch Jene, die von einem zwiefachen Sinne reden, den Wortſinn als den erſten und nächſten; und da man den Grundſatz aufſtellte, ſelbſt einen figürlichen Sinn nur da anzunehmen, wo der eigentliche Sinn nicht haltbar ſey *): ſo darf man es um ſo mehr als eine, wenn auch nicht immer beobachtete, Interpretationsmaxime unſerer Kirche anſehn, einen myſtiſchen Sinn nur da zuzulaſſen, wo es dringende Gründe giebt, bey dem bloßen Wortſinne nicht ſtehn zu bleiben.

Hierdurch wurde nun die grammatiſche Auslegung, (verſteht ſich mit Zuziehung des Gedankenzuſammenhangs, der Berückſichtigung der hiſtoriſchen Umſtände und Beziehungen, u. ſ. w.) als die Baſis anerkannt, worauf jede andere gebaut werden muß. Indeß iſt klar, daß ſie allein nicht ausreichen kann; ihr Reſultat iſt zunächſt nur Einzelnes, und das Einzelne ſelbſt kann nur aus dem Ganzen verſtanden werden. Daher ſtellte man als eine zweyte, und man kann ſagen, als Grundregel **) der dogmatiſchen Interpretation die Vorſchrift auf: ſie müſſe der Analogie des Glaubens gemäß ſeyn. Von dieſem Begriffe gab man verſchiedene Erklärungen, (wobey auf die Uebereinſtimmung mit Dem, was Paulus, Röm. XII, 6, unter der ἀναλογία τῆς πίστεως verſteht, ungeachtet die Bezeichnung daher entlehnt iſt, wenig ankömmt;) zum Grunde liegt bey allen die Idee eines in ſich einſtimmigen und zuſammenhängenden Ganzen der Bibellehre. Dieß nahmen Einige mehr formal,

*) In propria et usitata verborum significatione persistendum, quamdiu non manifesta circumstantia textus, aut subiectae materiae conditio, aliave urgens ratio ad impropriam significationem descendere cogit. (Baier. Proleg. C. II. §. 45.)

**) Principium s. fundamentum interpretationis, (Buddeus Lib. I. C. II. §. 30. Not.)

theils von ihrer durchgängig vorauszusetzenden Einerleyheit, weßhalb in jeder einzelnen Stelle der Sinn mit der Meinung übereinstimmen müsse, die in allen dieselbe Lehre betreffenden Schriftstellen enthalten sey; theils von der gemeinsamen Beziehung aller Lehren auf denselben Zweck, ihrem Zusammenhange, ihrer gegenseitigen Abhängigkeit von einander; Andere mehr material, von einem gewissen Typus der Lehre, (ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων, 2 Timoth. I, 13,) gebildet durch die Grund- oder Fundamentalartikel, nach denen alle andere Aussprüche zu erklären seyen. Um den Begriff der Glaubensanalogie zu erschöpfen, wird man dieß Alles zusammenfassen müssen.

Die Voraussetzung einer solchen durchgängigen Harmonie und Einheit der Bibellehre ist nun von der Anerkennung der Offenbarung und Inspiration gar nicht zu trennen. Setze man doch, wurde mit Recht erinnert, auch bey einem nicht unter göttlicher Leitung stehenden Schriftsteller eine in sich selbst zusammenstimmende Denk- und Ansichtsweise voraus, und erkläre z. B. bey einem Philosophen aus Platos Schule alles Einzelne nach den Principien des Platonischen Systems, indem man selbst anscheinende Widersprüche darnach auszugleichen suche. Wie viel mehr gebühre sich ein ähnliches Verfahren bey Gottes Wort, in welchem schlechterdings kein Widerspruch seyn könne! In neuern Zeiten hat man sich freylich bemüht, die eigenthümlichen Verschiedenheiten der biblischen Schriftsteller nicht bloß in der Darstellung, sondern auch in der Auffassung der Wahrheiten des Christenthums bemerklich zu machen. Dieß darf aber nie so weit gehn, daß die Idee der Glaubensanalogie dabey Gefahr liefe. Denn wäre wirklich Christi eigne Lehre von der des Johannes, diese von der des Paulus u. s. w. so abweichend, wie Einige scheinen behaupten zu wollen: oder gäbe es über fast alle Glaubensartikel in der heiligen Schrift so verschiedenartige Lehrtypen, daß man, jeden Vereinigungsversuch aufgebend, sich lediglich darauf beschränken müßte, den vernünftigeren auszuwählen und den oder die übrigen zu verwerfen:*) so würde

*) Im Allgemeinen ist dieß die Methode, nach welcher Wegscheider in den

kaum begreiflich ſeyn, wie eine in ſich ſelbſt ſo zwieſpaltige, einer wahren innern Einheit ermangelnde Erſcheinung, bloß menſchlich angeſehn, zu ſolcher hiſtoriſchen Bedeutung hätte gelangen können; vielweniger, wie ſie als göttliche Offenbarung feſtzuhalten ſey.

Bey der Anwendung jenes Princips kömmt es dann aber vornehmlich darauf an, den Lehrtypus oder die Glaubensregel, (regula fidei,) zu beſtimmen, nach deren Analogie die Schrift erklärt werden ſoll. Woher ſoll dieſe entnommen werden? Offenbar nur aus der Schrift ſelbſt; ſonſt hörte dieſe auf, alleinige Norm und Erkenntnißquelle der Glaubenswahrheit zu ſeyn. Unſere Theologen verwerfen daher die Grundſätze ſowohl der Katholiken, nach welchen die Auctorität der Kirche und die Tradition, als auch gewiſſer ſchwärmeriſcher Secten, nach denen das innere Licht, deſſen ſie ſich rühmen, die Schrifterklärung leiten ſoll; eben ſo wenig ſtimmen ſie den Socinianern bey, wenn dieſe die Vernunft berufen glauben, nach Dem, was ſie begreiflich oder unbegreiflich findet, oder wohl gar nach den Lehrſätzen der Philoſophie, über den Sinn bibliſcher Lehren zu entſcheiden. Vielmehr behauptet unſere Kirche, die Schrift könne und müſſe ſich ſelbſt erklären, (scripturam S. esse sui ipsius legitimum interpretem;) denn diejenigen Religionswahrheiten, deren Kenntniß zu unſerm Heile nothwendig, ſeyen klar und deutlich in der Schrift enthalten; hieraus gewinne auch das Dunkle Licht, und laſſe ſich die Glaubensregel entwickeln, nach der ſich die Auslegung überall richten müſſe. *)

die Bibellehre betreffenden Paragraphen ſeines Lehrbuchs verfährt; unſtreitig eine Erleichterung in dem Geſchäft der dogmatiſchen Auslegung, da man der Nachweiſung der weſentlichen Uebereinſtimmung bey aller ſcheinbaren Verſchiedenheit dadurch überhoben wird; aber eine Erleichterung, welche der Offenbarungsgläubige ſo wenig annehmen, als ihrer zu bedürfen glauben wird.

*) Gerhard, Loc. II. De interpr. Scr. S. §. 58, 61—63, 71; (Dogmata cuivis ad salutem scitu necessaria verbis propriis, claris et perspicuis in Scr. proponuntur; ex illis lubem sortiuntur reliqua scripturae loca; etenim ex perspicuis scripturae locis col-

Glaubte man nun freylich, wie Manche ſcheinen geglaubt zu haben, die Sache ſey ſchon damit gethan, daß man die Schriftſtellen, die den Glauben oder das Leben des Gottesfürchtigen betreffen, ſammelte, nach Fächern ordnete, die ausführlichſten und deutlichſten zum Grunde legte, daraus gewiſſe Hauptbegriffe und Hauptſätze abſtrahirte, und mit dieſen Alles in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchte: ſo würde man ſehr irren. Wären auch die Urtheile über Das, was klar und deutlich ſey, nicht ſo verſchieden, (zumal wenn man die Deutlichkeit der Sache und der Worte nicht unterſcheidet*), und wäre die Verſuchung minder groß, ſtatt gleichmäßig auf alle, vorzüglich nur auf dieſe oder jene Stellen Rückſicht zu nehmen, wodurch ſich Jemand etwa beſonders angeſprochen fühlt**): ſo würde man

---

ligitur regula fidei, ad quam reliquorum expositio conformanda.)

*) Distingue inter evidentiam rerum, quae in scripturis revelantur, et claritatem verborum, quibus res revelatae significantur; Quenst. P. I. C. IV. Sect. II. Qu. 12; Baier., Prol. C. II. §. 41. Not. C. Wenn dieſe oder jene Lehre Jemanden nicht einleuchtet, oder überhaupt die menſchliche Faſſung überſteigt, ſo iſt das kein Grund, die Worte der Schrift für dunkel zu erklären, worin ſie klar enthalten iſt. Noch weniger darf man zugeben, was, nach dem Vorgange der Arminianer, auch manche Neuere als Grundſatz zu betrachten ſcheinen, daß der Sinn einer Schriftſtelle nur hier oder da angezweifelt oder verſchieden aufgefaßt zu ſeyn brauche, um ſie zu den dunkeln und unſichern zu zählen, die bey der Aufſtellung der ächten Bibellehre bey Seite zu ſetzen ſeyen. S. Quenſtedt l. l. ἐνδειξις 7—12 u. 14; (non est aestimanda cum Arminianis scripturae perspicuitas et consequenter cuiusque rei credendae necessitas ex iudicio cuiuscunque sectae aut e confessione cuiusvis hominis, praeiudiciis occupati vel haeresi infecti, dicentis, huius vel illius dogmatis evidentiam in scripturis non possum agnoscere, ac proinde non est ad salutem creditu necessarium.)

**) Wie man der Beyſpiele viele hat, daß bald dieſe bald jene Schriftſtelle (z. B. Joh. IV, 24; Joh. IV, 8; u. d. m.) herausgegriffen wird, als angeblich das Weſen der Lehre Chriſti bezeichnend; wogegen Gerhard richtig vorſchreibt, (Loc. II. §. 150:) regulam fidei acceptandam esse integram, neque eius partes sibi invicem opponendas.

doch auf dieſem, bloß logiſchen Wege ſo wenig zu einer wahren Erkenntniß der Bibellehre nach ihrer Einheit und ihrem innern Zuſammenhange kommen, als z. B. zur Einſicht in das Syſtem eines Plato oder Jacobi; noch weniger würde man, was für die dogmatiſche Auslegung die Hauptſache iſt, die allgemeingültigen, alſo auch unſere Gedankenerzeugung normirenden Grundideen des apoſtoliſchen Chriſtenthums auf dieſe Weiſe auszumitteln im Stande ſeyn. Weiter führt die von einigen gegebene Regel, Alles auf den letzten Zweck der Schrift, und auf das, theils reale, theils dogmatiſche Fundament des Chriſtlichen Glaubens zu beziehn*). Indeß, ein Ganzes aufzufaſſen, mit klarem Bewußtſeyn ſeines unterſcheidenden Weſens und ſeiner innern Eigenthümlichkeit, das iſt eine Aufgabe, zu deren Löſung ſich überhaupt wohl keine genügende Anweiſung geben läßt, ſo ſehr dieß auch bey den großen Schwierigkeiten derſelben, (die ſich ſelbſt da bemerklich machen, wo die Verſuchung des Irrthums nicht ſo nahe liegt**), zu wünſchen wäre; womit es aber in Hinſicht der evangeliſchen Lehre den ältern Theologen zum Theil beſſer gelang, als vielen neuern, weil ſie mehr, wie dieſe, in den Ideen des evangeliſchen Glaubens *lebten*. Aus dieſem Grunde finden wir, was die dogmatiſche Auslegung betrifft, in

*) S. Buddei instit. L. I. C. I. §. 30—32; C. II. §. 30 und 38. Der Zweck der Schrift iſt, was Johannes als Zweck ſeines Evangeliums bezeichnet, (XX, 31:) daß wir glauben, Jeſus ſey Chriſtus, Gottes Sohn, und daß wir durch dieſen Glauben das ewige Leben erlangen; Chriſtus iſt das reale Fundament des Glaubens, und das, was wir von ihm, als unſerm Heilande und Erlöſer, glauben und wiſſen müſſen, damit die Abſicht ſeiner Sendung an uns erfüllt werde, das dogmatiſche. Wer dieß nun als den Mittelpunct der Bibellehre betrachtet, und darnach Alles ordnet und verknüpft, Dem wird ſie ſich allerdings weit eher in ihrem wahren Zuſammenhange darſtellen, als Dem, der ohne dieſen Leitfaden zu Werke geht.

**) Was ſcheint z. B. leichter, als die Lehre eines Spinoza aufzufaſſen, der ſich alle Mühe gegeben hat, ſie klar und ſyſtematiſch darzuſtellen? Und doch, wie weit entfernen ſich die bekannten Werke Jacobis und Herders über Spinoza von einander, und wie oft wiederholt ſich der gegenſeitige Vorwurf des Nichtverſtehns?

den exegetiſchen Werken eines Luther, (z. B. in ſeinen Commentaren über den Brief an die Galater,) oder Calvin Vorzüge, die wir bey neueren Erklärern, bey weit mehr ſprachlichen und hiſtoriſchen Hülfsmitteln, vermiſſen; und vielleicht muß, auch um die Theorie der dogmatiſchen Interpretation zu ergänzen, eine Zeit abgewartet werden, die in Hinſicht der hiſtoriſchen und philoſophiſchen Bildung den Standpunct der unſrigen behauptet, in Hinſicht der Kraft und Reinheit des Chriſtlichen Glaubens ſich früheren Perioden, namentlich der Reformationsepoche, wiederum genähert hat. Im Allgemeinen haben wir, was hierbey in Betracht kommen dürfte, an einem andern Orte angedeutet*).

Der ältern Dogmatik müſſen wir aber darin Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie erkannte, es ſey mit bloßer Grammatik und Logik nicht gethan. Sie forderte von dem Ausleger, außer andern Requiſiten, (Sprachkenntniſſen, geſchichtlichen Kenntniſſen, u. ſ. w.) vor Allem, daß er vom heiligen Geiſte erleuchtet ſey, ohne deſſen Beyſtand man wohl die Worte verſtehn, aber den geiſtigen Inhalt der Schrift nicht faſſen könne**). Mit Recht! Denn iſt ein wahres Verſtändniß eines Schriftſtellers nur dadurch möglich, daß man ſich in ſeine Stimmung, ſeinen Ideenkreis, ſeine Gedanken und Empfindungen hineinzuverſetzen vermag, und erfordert dieß eine gewiſſe innere Verwandtſchaft unſerer Gefühls- und Denkweiſe mit der ſeinigen: ſo werden wir auch Den, der vom heiligen Geiſte getrieben ſchrieb, nur dann verſtehn können, wenn wir von demſelbigen Geiſte erfüllt ſind. Dieß muß um ſo mehr gelten, wenn der heilige Geiſt es iſt, der uns eine neue Region von innern Wahrnehmungen und Erfahrungen eröffnet, der uns zu einer

*) S. Seite 62—64.

**) Man unterſchied die Auffaſſung der significationes vocum, und der res, quae iis continentur; die notitia literae und spiritus; die notitia sensus per verba significati literalis s. historica, und salutaris s. fidei, welche letztere, (nicht zu verwechſeln mit der notitia sensus mystici,) den assensum und die fructus lectionis einſchloß. S. Baier Prol. C. II. §. 41.

neuen Stufe der Einsicht und Erkenntniß erhebt. Denn daraus folgt, daß ohne ihn uns Vieles in der Schrift eben so unverständlich bleiben muß, als etwa dem Blinden eine Rede von Gegenständen des Gesichts, (wie auch Paulus andeutet, wenn er sagt, der psychische Mensch könne nicht fassen, was vom Geiste Gottes komme, 1. Kor. II, 14;) und nicht bloß unverständlich, sondern wer voraussetzt, es dennoch verstehn zu können, muß es nothwendig mißverstehn, indem er dem Unbekannten aus dem Kreise des ihm Geläufigen und Bekannten einen Sinn unterschiebt, den es nicht hat; wovon sich manche Beyspiele anführen ließen. Besonders aber bedarf es des heiligen Geistes, wenn die Rede nicht bloß davon ist, zu verstehn, was wir lesen, sondern aus der eignen Fülle religiöser Gefühle und Gedanken ein System des Glaubens und Wissens zu entwickeln, was gleichsam ungesucht der Norm der heiligen Schrift gemäß ist; denn dieß setzt voraus, daß wir nicht bloß die Worte irgend wie gefaßt, sondern, daß sie uns selbst, wie Christus sagt, (Joh. VII, 38,) einen Quell der lebendigen Gotteserkenntniß hervorgerufen haben: welches die Frucht des durch sie wirkenden Geistes ist.

Dieser Geist nämlich, obwohl die Bedingung alles wahren Schriftverständnisses, wird uns doch nur dadurch zu Theil, daß wir Gottes Wort hören, daß wir uns ernstlich, anhaltend, in frommer Absicht damit beschäftigen. Wir sollen daher, schreiben die ältern Theologen vor, nicht etwa warten wollen mit dem Lesen der heiligen Schrift, bis wir den heiligen Geist empfangen haben; wir sollen nur getrost anfangen, mit treuer Benutzung der uns zu Gebote stehenden Mittel, und mit jenem Gebete, dem Jacobus Erhörung zusagt, (Jac. I, 5;) die heilige Schrift selbst wird sich dann als das Gnadenmittel erweisen, wodurch der heilige Geist uns erleuchtet, und die höhere Erkenntniß schenkt, ohne die freylich alles Lesen, Forschen und Meditiren vergeblich seyn würde.

Ob man nun hiernach mit dem Lehrbuche sagen könne, daß die Auslegung ganz der Vernunft angehöre? das möchte manchen Zweifeln unterliegen. Ist die Wiederherstellung der Gesund-

heit ganz das Werk der Arzneyen, weil dieſe allerdings das Mittel ſind, die Kräfte der Natur zu einer die Heilung fördernden Thätigkeit anzuregen? oder gar der Arzneykunſt, weil dieſe die Art ihrer Anwendung auf Regeln bringt? — Doch, jene Frage ſcheint überhaupt von keiner großen Erheblichkeit, und wir können dieſelbe um ſo eher beſeitigen, da wir die Lehre vom Vernunftgebrauche noch für ſich zu erörtern haben.

F. Vernunftgebrauch.

§. 31. a.

Es giebt wohl wenige Aeußerungen der ältern Dogmatiker und der in ihren Ton einſtimmenden neuern Theologen, die in unſerer Zeit ſo mißfällig vernommen werden, als die Art, wie ſie die Vernunft herabſetzen, und von allem Antheile an der Erkenntniß göttlicher Dinge ſcheinen ausſchließen zu wollen. Manche ſind daher gutmüthig genug geweſen, wenigſtens unſere Reformatoren von ſolcher Thorheit freyzuſprechen, und ſie aus der Reihe der Vernunftfeinde in die ihrer Vertheidiger und Apoſtel zu verſetzen. Dieß mag auch guten Grund haben, aber nicht in ihrem Sinne; vielmehr, neben den wenigen Stellen, in welchen Luther der Vernunft Rühmliches nachzuſagen ſcheint, ließe ſich aus ſeinen Schriften eine reiche Blumenleſe ſammeln von ſolchen, die Alles überbieten, wodurch ſich Neuere an der Vernunft verſündigt haben ſollen *). Erſt da die, von Luther lebhaft bekämpfte, Ariſtoteliſche Philoſophie in unſerer Kirche ihr Haupt wieder zu erheben anfing, bemühte man ſich auch, den gegen ſie und gegen die Vernunft erhobenen Tadel einzuſchränken **); mit dem Entſtehn und Wachsthum eigenthümlicher

*) Vergl. F. W. P. v. Ammon, die Vernunft im Sinne Luthers ꝛc. im erſten und zweyten Heft von Winers Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie. Sulzb. 1826.

**) Es war die philoſophiſche Facultät in Helmſtädt, die Daniel Hoff-

Schulen, — der Carteſianiſchen in Holland, der Leibnitz-Wolfiſchen in Deutſchland, wuchs auch das Anſehn der Vernunft; bey dem Uebergewichte endlich, was das philoſophiſche Intereſſe beſonders ſeit Kant unter uns gewonnen hat, wurde ſie eben ſo hoch über die Offenbarung geſtellt, als vorher derſelben untergeordnet. Der Streit über die Rechte der Vernunft läßt ſich daher gewiſſermaßen als einen Streit der Theologie und Philoſophie betrachten, die beyde ſtreben, die Anſprüche ihrer eigenthümlichen Erkenntnißquelle geltend zu machen; und die Erfahrung ſcheint zu beſtätigen, was einer unſrer erſten Philoſophen meint *), daß, wenn ihnen zu nahe getreten wird, die philoſophiſche Entrüſtung faſt noch größer ſey, als die theologiſche. Statt an derſelben Theil zu nehmen, wollen wir uns lieber deutlich zu machen ſuchen, was denn die ältere Dogmatik meinte, wenn ſie die Vernunft als Princip der Religion und Theologie ſchlechthin verwarf, was die Philoſophie, wenn ſie dieſelbe dafür erklärt? Vielleicht dürfte ſich zeigen, daß Beydes mit einander beſtehen kann, wenn man ſich nur verſteht, und daß der Streit vorzüglich aus der Vermiſchung verſchiedenartiger Dinge aber daraus hervorgeht, daß beyde Theile, ihre Gränzen überſchreitend, ſich Eingriffe in ein fremdes Gebiet erlauben.

Wir haben ſchon mehrmals darauf hingewieſen **), wie es ein weſentlicher Beſtandtheil des Chriſtlichen Bewußtſeyns ſey, daß wir uns ohne die Erlöſung in einem Zuſtande der Trennung und Entfernung von Gott finden, der ſich in allen Kräften und Thätigkeiten unſerer Seele ausſpricht. Ohne die Wiedergeburt,

---

mann, durch nicht ganz löbliche Mittel, zum Widerrufe zwang, ſo wie es die Herrſchaft der Ariſtoteliſchen Schulphiloſophie auf den deutſchen Univerſitäten war, die ihn, Schilling, und Andere zu Behauptungen fortriß, die Jene niederkämpfen mußten, wenn ſie des angeſchuldigten Fehlers nicht geſtändig ſeyn wollten. Vergl. in Walchs Religionsſtreitigk. außer der im Lehrb. angeführten Stelle die ausführlichere Erzählung, Th. 3. S. 514 u. f., nebſt Arnolds Kirchen- und Ketzerhiſtorie, B. XVII. C. VI. 16—27.

*) Jacobi, von göttlichen Dingen, S. 86. (der Ausgabe von 1811.)

**) S. 127, 267, 323 u. f.

die uns zu einer neuen, höhern Lebensſtufe erhebt, fühlen wir uns eben ſo unvermögend, das Göttliche wahrhaft zu erkennen, als es wahrhaft zu lieben und zu wollen. Gehen wir hiervon aus, und nehmen es in dem ernſten, ſtrengen Sinne, wie es der urſprüngliche Proteſtantismus im Gegenſatze des Katholicismus nahm*), und nennen wir die Erkenntnißkraft des Menſchen, außer Verhältniß zur Erlöſung betrachtet, menſchliche Vernunft, natürliche Vernunft, (Beywörter, die von Luther und den ältern Theologen gern hinzugefügt, und in dieſem Zuſammenhange immer verſtanden werden:) ſo werden wir nothwendig auf die Behauptung geführt, daß die Vernunft, in göttlichen Dingen blind, nicht über dieſelben richten, alſo nicht Princip der Theologie ſeyn könne. Man vergeſſe nur nie, daß, wenn vom Unvermögen der Vernunft geredet wird, dieſelbe im Gegenſatze gegen das Licht der Gnade verſtanden werden muß; dann wird man das Urtheil der ältern Theologen weder bloß ſubjectiv finden, — wenigſtens geht es von einer dem Chriſtenthume weſentlichen Grundanſchauung aus, — noch inconſequent, — denn es hängt, wie auch De Wette bemerkt, mit Dem, was unſere Kirche von den natürlichen Kräften des Menſchen und namentlich dem Willen lehrt, zuſammen, einer Lehre, der ſie in keinem Puncte untreu geworden iſt**); —

*) S. 260.

**) Denn auch die Auslegung der heiligen Schrift machte ſie ja abhängig von dem Beyſtande des heiligen Geiſtes, und daß ihr Widerſpruch gegen die Calviniſche Prädeſtinationslehre auf Schriftſtellen, nicht auf Vernunftprincipien beruhte, iſt gegen Krauſe ſchon von Bretſchneider, (Entwickelung, §. 27,) erinnert worden. Dagegen möchte man wohl fragen, wie doch De Wette, der den Zuſammenhang mit dem Dogma de servo arbitrio nicht verkennt, dieſelbe Lehre, die er §. 56 bloß übertrieben findet, und der Pelagianiſchen und katholiſchen vorzieht, hier als einſeitig, inconſequent, auf falſchen Begriffen beruhend, ſo ganz verwerfen könne, zumal da ſelbſt der dort angegebene Grund der Mißbilligung hier hinwegfällt. Denn man kann nicht ſagen, daß die ältern Theologen die endliche Kraft der Vernunft als gar keine angeſehen haben, (wie dort die endliche Kraft des Willens;) vielmehr behaupteten ſie ein gewiſſes natürliches Licht, obwohl getrübt und verfinſtert.

man wird es richtig finden müſſen, daß ſie den Glauben nicht als ein Werk der Vernunft betrachten, ſondern der Gnade und des heiligen Geiſtes, der den an ſich dem Glauben widerſtrebenden Erkenntnißkräften eine andere Richtung gebe; und es wird ſich zeigen laſſen, daß dieſe Lehre wirklich in vielen der dafür angeführten Schriftſtellen, (z. B. 1 Korinth. II, 14; III, 18, 19, u. a.) enthalten ſey, wenn auch nicht ſo buchſtäblich, wie man meinte, in ihren Worten.

Der Philoſophie dagegen iſt dieſer, dem Chriſtlichen Bewußtſeyn ſo wichtige Gegenſatz von Natur und Gnade fremd, ſie frägt nicht, wie der Menſch zu einer gewiſſen Erkenntniß gelangt ſeyn, was die Entwickelung derſelben bedingt haben möge; ſie betrachtet die Erkenntniß, in deren Beſitz er iſt, ſo weit ſie ſelbige aus Vernunftprincipien ableiten kann, als Eigenthum der menſchlichen Vernunft*). Sie kann alſo freylich nicht lehren, daß die Vernunft in Religionsſachen keine Stimme habe, daß ſie ſich beſchränken müſſe, anzunehmen, was ihr von außen her gegeben werde; ſie nennt den Glauben ſelbſt einen Act der Vernunft, und erkennt in manchen Dogmen nur das Werk der Vernunft.

Stehen dieſe Urtheile der Philoſophie und der Dogmatik in einem wahren Widerſpruche? Nein! Denn ihr Subject iſt nicht dasſelbe. Der Streit läßt ſich ſchlichten, wenn wir ſagen: die erleuchtete Vernunft iſt allerdings nicht blind in Sachen des Glaubens, wohl aber die unerleuchtete; letztere meint der Dog-

*) Vergl. Kant an Jacobi, (in Jacobis Werken, B. III. S. 522:) „Ob Vernunft, um zu dieſem Begriffe zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geſchichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforſchliche, übernatürliche innere Einwirkung, habe erweckt werden können, iſt eine Frage, welche bloß eine Nebenſache, nämlich das Entſtehen und Aufkommen dieſer Idee betrifft. Denn man kann eben ſowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen ſittlichen Geſetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt ſie nicht in ſolcher Vollkommenheit würde eingeſehen haben, obgleich, da ſie einmal da ſind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch bloße Vernunft überzeugen kann."

matiker, wenn er von menſchlicher Vernunft ſpricht; der Philoſoph dagegen meint das reine Vermögen, abgeſehen von ſeinem Zuſtande, von ſeiner gehemmten oder geförderten Wirkſamkeit; vielleicht meint er eben die erleuchtete Vernunft, und nennt die unerleuchtete vielmehr Unvernunft.

Der Streit gehört um ſo weniger zu den unauflöslichen, da die Dogmatik nie ſo weit gehn darf, zu behaupten, daß die Vernunft, als eine dem Menſchen anerſchaffene Kraft, mit der Gotteserkenntniß in Widerſtreit ſey. Nur die Richtung iſt verkehrt, die ſie in uns genommen hat, die Kraft an ſich iſt göttlicher Art; ſonſt müßte ſie im Wiedergebornen ja vertilgt werden, ſonſt müßte Chriſtus ohne Vernunft geweſen ſeyn, und wir müßten einen abſoluten Gegenſatz der Natur und der Gnade behaupten, was Manichäiſch wäre. Dagegen wird der Philoſoph nicht leugnen wollen, daß die Vernunft von außen angeregt, geweckt, erzogen werden müſſe; daß ſie leicht, ja gewöhnlich auf allerley Abwege gerathe, und in dem Labyrinthe trüglicher Meinungen eines Wegweiſers bedürfe; er wird geſtehn, daß das Chriſtenthum um jene Anregung, Erziehung, Zurechtweiſung, die größten Verdienſte habe, und daß die Vernunft ohne das Chriſtenthum nicht vermögen würde, was ſie, nach ſeiner Anſicht, etwa jetzt vermag. Sollte es darnach nicht zur gegenſeitigen Anerkennung zu bringen ſeyn, daß beyde, nur auf verſchiedene Weiſe, ungefähr Dasſelbe ſagen?

Die an ſich einfache Sache wird aber verwickelter, wenn die Theologie ſich auf philoſophiſche Beſtimmungen einläßt, ohne dieſe wenigſtens von den theologiſchen gehörig zu ſcheiden; oder wenn die Philoſophie der Dogmatik ihre Sprache, ihre Begriffsbeſtimmungen aufdringt, vergeſſend, daß ſie ganz andre Bedürfniſſe hat; nicht von dem Falle zu reden, daß ſich der Unglaube oder die Abneigung gegen das Chriſtenthum der Philoſophie bloß als Waffe bedient, und ihre Polemik in ſcheinbar philoſophiſche Lehrſätze kleidet, was wir hier, wo unſere Aufgabe iſt, das Chriſtliche Bewußtſeyn darzuſtellen, bey Seite ſetzen dürfen.

Nichts ist gewöhnlicher, als daß man gegen die Aussprüche der ältern Theologen aus einem Begriffe der Vernunft argumentirt, der noch ziemlich jung, nichts weniger, als allgemeingültig, und von dem erst auszumachen ist, inwiefern er richtig und haltbar sey *). Mag er aber auch für den Philosophen, — zumal

*) Dieß gilt z. B. auch von der jetzt so gewöhnlichen Erklärung, nach der die Vernunft ein Vermögen der Erkenntniß des Uebersinnlichen (oder der Ideen) seyn soll, welche vorausgesetzt denn freylich leicht zu zeigen ist, daß man der Vernunft das Vermögen, das Uebersinnliche zu erkennen, nicht absprechen dürfe. Ob dieß aber ein realer Begriff sey, d. h. ob es ein eigenthümliches Vermögen im Menschen gebe, dessen wesentliches und unterscheidendes Merkmal ist, daß er das Uebersinnliche dadurch erkenne, und wie es mit dieser Erkenntniß eigentlich zugehe: das ist eine Frage, die Vielen gar nicht einzufallen scheint. Und doch ist jener Begriff erst mit einigen neuern Systemen in Umlauf gekommen, mit deren Lehrsätzen er so zusammenhängt, daß sich bezweifeln läßt, ob er auch außer diesem Zusammenhange festgehalten werden kann; ja, der Philosoph, dem der Begriff eines höhern Wahrnehmungsvermögens für das Uebersinnliche eigentlich angehört, Jacobi, ist erst spät mit sich selbst darüber einig geworden, dasselbe Vernunft zu nennen. Vor Kant verstand man so ziemlich allgemein unter Vernunft Das, was Reimarus (im zweyten Abschnitte seiner Vernunftlehre) als Wesen derselben darzuthun sucht, die Kraft zu reflectiren, eben dasjenige Vermögen, dessen Thätigkeit die Logik, im hergebrachten Sinne des Worts, darstellen sollte. Kant selbst kam auf den Begriff der Vernunft, als eines Vermögens der Ideen, nur dadurch, daß er fand, der logischen Function des Schließens entspreche eine transcendentale Function, vermöge der sie zu allem Bedingten die Totalität der Bedingungen, also das Unbedingte, voraussetze und suche; und daß ihm dieß zwar ein Attribut, aber nicht das constituirende Merkmal der Vernunft war, erhellt aus der Vergleichung anderer, gelegentlich von ihm gegebener Erklärungen; kann doch selbst die praktische Vernunft mit ihrem Imperativ, (der nichts ist, als der Satz des Widerspruchs auf die Maximen menschlicher Handlungen angewendet,) unter jenen Begriff nicht subsumirt werden! Um so weniger kann man es andern Philosophen verdenken, wenn sie wieder davon abgegangen sind, und die mancherley Erklärungen der Vernunft mit neuen vermehrt haben; auffallen aber muß es, wenn Einige von den ihrigen reden, als könne es gar keine andern geben. Sind doch nicht einmal darin Alle einig, daß die Vernunft das höchste unter den menschlichen Erkenntnißvermögen und namentlich über den Verstand zu setzen sey; (Vergl. Fr. Schlegel, in

den Philoſophen einer gewiſſen Schule, — einen guten Grund haben, folgt daraus, daß auch die Theologie ihn recipiren muß? Die Sprache einer Wiſſenſchaft muß ſich nach dem Syſteme ihrer Begriffe, dieſes nach ihren Gegenſtänden und der ihr eigenthümlichen Betrachtungsweiſe derſelben richten*). In der Dogmatik muß Alles darauf bezogen werden, daß ſie ſey, was ſie ſeyn ſoll, ein möglichſt entſprechendes Bild des Chriſtlichen Bewußtſeyns. Iſt dieſem nun nichts wichtiger, als der Gegenſatz des Menſchlichen und Göttlichen, des Verderbens und der Erlöſung, der Natur und der Gnade: ſo müſſen der dogmatiſchen Reflexion auch die Aeußerungen des Erkenntnißvermögens unter jenen Gegenſatz fallen; ſo kann ſie die entgegengeſetzten Zuſtände der Erleuchtung und der Verfinſterung nicht auf dasſelbe Princip beziehn; ſie ſieht in dem einen das Werk der zerrütteten menſchlichen Natur, in dem andern des heiligen Geiſtes. Daß es doch dasſelbe menſchliche Vermögen iſt, was ſich in dieſem doppelten Zuſtande befindet, iſt eine Erwägung, die zu wenig Intereſſe für ſie hat, als daß ſie den Namen der Vernunft dafür aufzuſparen nöthig fände; noch weniger iſt ſie veranlaßt, auf die weiteren Unterſcheidungen einzugehn, die der Philoſoph hier etwa vornimmt. Um ſo ſtärker fühlt ſie das Bedürfniß, zu den Benennungen der göttlichen Gnade, des heiligen Geiſtes, inwiefern die Erleuchtung auf ſie zurückgeführt wird, eine correſpondirende Bezeichnung des Entgegengeſetzten zu finden.

---

der bekannten Recenſion von Jacobis Buch von den göttlichen Dingen, im Deutſch. Muſ. 1812 Jan. S. 96; Schelling, Denkmal von Jacobis Schrift v. d. g. D. S. 138—145.

*) So folgt z. B. die proteſtantiſche und die katholiſche Dogmatik in der Lehre von der Rechtfertigung jede ihrem beſondern Sprachgebrauche; derſelbe iſt aber nicht willkührlich, ſondern wird durch die eigenthümlichen Grundanſichten, wovon ſie ausgehen, beſtimmt. Aber auch unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften könnte z. B. die Logik andern Rückſichten folgen, nach welchen ſie den Begriff der Vernunft bildet, als die Transcendentalphiloſophie, weßhalb Fries, (Syſtem der Logik, §. 80; Anthropologie, §. 41, 3,) die logiſche Vernunft von der Vernunft im Sinne der Vernunftkritik unterſcheidet.

Welche? Die Schrift redet vom Fleische, vom psychischen Menschen, von der Weisheit der Welt: Ausdrücke, die in diesem Zusammenhange ihr Unbequemes haben. Die ältere Dogmatik wählte daher den Ausdruck: menschliche Vernunft. Heiliger Geist, — menschliche Vernunft, das sind für sie reale Gegensätze, gegründet im religiösen Bewußtseyn, was sie darzustellen hat; Vernunft überhaupt ist für sie eine Abstraction, bey welcher von Demjenigen abgesehen ist, was den Philosophen wenig angehn mag, sie aber am allermeisten interessirt. Darf nun der Philosoph jenen Begriff der menschlichen Vernunft ohne Weiteres der Einseitigkeit, der Unrichtigkeit zeihen? Wohl eben so wenig, als der Theologe den Begriff des Philosophen, wenn er nach Rücksichten, die ihm vor andern wichtig sind, die Vernunft vom Verstande und der Urtheilskraft geschieden hätte. Denn könnte der Dogmatiker nicht auch sagen, diese Unterscheidung sey leer, weil sich das menschliche Unvermögen nicht weniger in seinen Begriffen und Urtheilen zeige, als in Dem, was der Vernunft eigenthümlich seyn solle? Es können Gegensätze und Eintheilungsgründe für die Dogmatik sehr bedeutend seyn, die es für die Philosophie nicht sind, und umgekehrt; daher darf keine der andern zumuthen, ihre Begriffsbestimmungen ohne Weiteres anzunehmen, oder die Beweise und Gegenbeweise anzuerkennen, die aus solchen, ihr fremden Begriffen abgeleitet sind.

Jedoch ist unsre Meinung nicht, die Nothwendigkeit eines dauernden Zwiespalts zwischen dem dogmatischen und philosophischen Sprachgebrauche zu behaupten. Vielmehr, jene Veranlassung, von der wir sagten, daß die Dogmatik sie in sich selbst nicht fände, den Namen der Vernunft für das in beyden Zuständen, der Sünde und der Gnade, identische Vermögen aufzusparen: diese könnte sie wohl in der Stimmung und in den herrschenden Vorstellungen einer Zeit finden, in der sich die Philosophie und der philosophische Sprachgebrauch eine so überwiegende und allgemein verbreitete Geltung erworben hat, daß der dogmatische darüber fast in Vergessenheit gerathen ist. Aus

dieſem Grunde dürfte es nicht zu billigen ſeyn, ſich ohne nähere Beſtimmung von der Vernunft auf die Weiſe auszudrücken, wie Luther that und thun durfte. Denn warum Mißverſtand und Anſtoß erregen, wo er ſich vermeiden läßt, ohne der Sache ſelbſt im Mindeſten etwas zu vergeben?*)

Bedenklich aber iſt es, gewiſſe philoſophiſche Erklärungen und Unterſcheidungen ſchon in die Dogmatik aufzunehmen, um darauf Beſtimmungen über den Vernunftgebrauch zu gründen, deren praktiſcher Nutzen eben ſo zweifelhaft ſeyn möchte, als ihre Uebereinſtimmung mit dem kirchlichen Syſtem. So haben Neuere der alten Lehre vom Unvermögen der Vernunft die Anſicht untergelegt, daß nicht die Reflexion, ſondern das Gefühl Sitz und Quelle der Religion ſey. So wahr dieß iſt, ſo drückt es doch den Sinn derſelben nicht aus. Die ältern Theologen hielten das Herz mit Recht für eben ſo bedürftig der Wiedergeburt, als den Verſtand, ja leiteten die verkehrte Richtung des Verſtandes eben von der Herrſchaft der böſen Luſt im Herzen ab **). Nicht weiter möchte uns die jetzt ſo gewöhnliche, aber

*) Am wenigſten möchte es angemeſſen ſeyn, im populären Vortrage, bey Predigten, oder im Jugendunterrichte, die Vernunft herabzuſetzen oder zu vertheidigen. Denn vom Mißbrauche der Vernunft wird unter dem Volke im Allgemeinen nicht ſo viel zu fürchten ſeyn, und wenn es in einzelnen Fällen wäre, ſo iſt es nützlicher, ihn hier im Einzelnen aufzudecken, als ſich in allgemeinen Tadel zu ergießen. Was aber den Gebrauch der Vernunft betrifft, ſo giebt es ſich damit unter Menſchen, die im Stande ſind, ſie zu gebrauchen, in der Regel von ſelbſt, und es iſt wohl eben ſo überflüſſig, beſonders darzuthun, daß man beym Leſen der Schrift die Vernunft, als daß man beym Sehen das Auge, beym Tragen die Hände brauchen ſolle. Eine wichtigere Frage iſt, wie man ſie brauchen ſoll, und da ſollte man bey der viel angeführten Stelle: prüfet die Geiſter, nicht vergeſſen, daß vom Apoſtel (1 Joh. IV, 2, 3) angegebene Kriterium der Prüfung, das Bekenntniß Chriſti, in Erinnerung zu bringen.

**) Vergl. Buddei L. I. C. II. §. 33. Not. „In rebus divinis, quae πνευματικῶς diiudicandae sunt, ratio sibi relicta caeca est, adeo ut homo ψυχικὸς nihil eorum, quae sunt spiritus Dei, percipere valeat; quinimmo, cum eiusmodi hominum intellectus pravarum cupiditatum obnoxius sit dominio, non

darum nicht eben so klare und bewährte Unterscheidung der Vernunft und des Verstandes führen, wobey nur letzterem alles Schlimme aufgebürdet wird, oder die im Lehrbuche zum Grunde gelegte Unterscheidung des idealästhetischen und des reflectirenden Vermögens der Vernunft. Die Dogmatik wird am beßten thun, wenn sie sich begnügt, für alle solche Unterscheidungen, die versucht sind, oder versucht werden möchten, ein rein theologisches Princip aufzustellen. Da wir nämlich die sich selbst überlassene Vernunft nur in göttlichen Dingen blind und unvermögend finden, nicht in weltlichen und irdischen, so dürfen wir behaupten: je näher die Beziehung ist, worin eine gewisse Function des menschlichen Erkenntnißvermögens zu den göttlichen Dingen steht, — so daß es von ihrem Gebrauch oder Nichtgebrauch, ihrer richtigen oder unrichtigen Anwendung abhängt, ob und wie weit wir das Göttliche erkennen werden, — um so mehr muß es in Hinsicht derselben vom menschlichen Verderben afficirt gedacht werden, (nicht an sich, sondern in Ansehung seiner Wirksamkeit, und der in dem natürlichen Menschen angenommenen Richtung;) je mehr sich eine Function gegen das Göttliche und dessen Erkenntniß indifferent verhält, um so weniger hat man Grund, Verdacht gegen sie zu fassen *).

Nun kann man wohl sagen, daß die logischen Functionen

potest non, quod spiritus S. de consilio Dei, homines ad salutem perducendi, docet, reiicere."

*) Um keinen Anstoß oder Widerspruch zu erregen, wollen wir ein Beyspiel, nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus dem Gebiete des Möglichen, entlehnen. Man denke sich also Jemanden, der sich, dem Glauben abgeneigt, den Unterricht von Kants Kritik der reinen Vernunft so zu Nutze gemacht hätte, daß er dem Unbedingten nicht bloß auf dem theoretischen, sondern auch auf dem praktischen Gebiete die Bedeutung einer bloß regulativen Idee beylegte, also behauptete, die Idee des höchsten Guts könne eben so wenig einen praktischen, als die einer schöpferischen Vernunft einen theoretischen Vernunftglauben begründen: welche Function seines Erkenntnißvermögens wäre es, die man zunächst als von seinem Unglauben afficirt denken müßte? Wäre es nicht eben diejenige, mittelst deren er sich von der Realität des Unbedingten hätte überzeugen müssen, wenn er sie nicht bloß auf das Bedingte, als das vermeintlich allein Reelle, bezogen hätte?

mehr zu der zweyten Classe gehören; wie denn auch Niemand wird behaupten wollen, daß die Gesetze der Identität und des Widerspruchs vor dem Sündenfalle keine Gültigkeit gehabt hätten, oder sie für den Wiedergebornen verlören. Deßhalb, und weil es scheint, daß die Dogmatik zwar als Wissenschaft unter den allgemeinen Gesetzen des wissenschaftlichen Zusammenhangs stehen muß, als positive Wissenschaft aber nicht aus Vernunftprincipien construirt werden kann, sondern ihren Stoff aus der Geschichte, der Schrift, der innern Erfahrung zu nehmen hat: haben Manche einen formalen und materialen Vernunftgebrauch unterschieden, und ersteren uneingeschränkt, letzteren aber entweder gar nicht, oder nur mit Einschränkungen zugelassen. Aber auch dagegen ist nicht ohne Grund, (obwohl nicht von Allen mit gleichem Grunde,*)) erinnert worden, daß beyde nicht getrennt, mithin der eine nicht zugegeben werden könne ohne den andern; man kann hinzusetzen, daß es einen formalen Vernunftgebrauch giebt, der dem Christenthum eben so entgegen, als eine gewisse Art des materialen Vernunftgebrauches für dasselbe unverfänglich ist. Obwohl sich nun die Darstellungsweise älterer Dogmatiker**) allenfalls gegen diesen

*) Denn völlig consequent und nothwendig ist diese Behauptung nur von Seiten Derer, die in den Vernunftideen das Product, gleichsam den Reflex, derselben Thätigkeit oder derselben Gesetze wiedererkennen, durch welche Einheit und Zusammenhang in unsre Vorstellungen kömmt; inconsequent aber bey Denen, die Vernunft und Verstand scharf entgegensetzen, indem sie sich erstere als eine Art von Sinn vorstellen, die Function der Verknüpfung zu einem Ganzen der Erkenntniß aber dem Verstande zuweisen.

**) Der Lehrtropus der Dogmatiker der mittlern Zeit, — z. B. Musäus, Baiers, Hollaz, Buddeus, Baumgartens, im Ganzen auch Carpovs u. A. — ist der: man unterschied Vernunft im subjectiven und im objectiven Sinne; erstere, (das Vermögen,) lehrte man, sey subiectum recipiens, nicht principium ex quo; die Christliche Religion müsse zwar mit oder durch die Vernunft erkannt, könne aber nicht aus ihr hergeleitet werden. Unter der zweyten verstand man den Inbegriff der Vernunftprincipien; (so wenigstens die Meisten: Carpov den Zusammenhang derselben, nach Leibniz, der die Vernunft erklärt als l'enchaînement des vérités, particulièrement de celles, où l'esprit humain peut atteindre na-

Einwurf vertheidigen ließe, so dürfte es doch besser seyn, auch diese Unterscheidung, als dem Boden nicht der Dogmatik, sondern der Philosophie entsprossen, aufzugeben, und sich für's Erste ganz auf die Bestimmungen zurückzuziehn, die wir in den ältesten Darstellungen des kirchlichen Lehrbegriffes finden, da man verschiedene Functionen, (Kräfte), des Erkenntnißvermögens noch gar nicht, und auch den verschiedenen Vernunftgebrauch nicht nach philosophischen Rücksichten schied.

So reden z. B. Gerhard und Quenstedt nicht von formalem und materialem, sondern dieser von einem usus instrumentalis und normalis, jener von einem usus organicus, catasceuasticus und anasceuasticus; den usus instrumentalis oder organicus lassen sie zu; den usus catasceuasticus ordnet Gerhard der Schrift unter; der usus normalis und anasceuasticus wird, in Beziehung auf die geoffenbarten Wahrheiten, zurückgewiesen.

---

turellement). Diese theilte man wieder in formale, — die logischen, rhetorischen, hermeneutischen, u. s. w. — und materiale; oder, wie man sie auch nannte, organische und philosophische. Die ersten, lehrte man, würden bey der Erklärung und Begründung dogmatischer und moralischer Wahrheiten mit vollem Rechte zugezogen; was die zweyten betrifft, so müßten die eigentlichen reinen Glaubenssätze zwar allein aus der Schrift abgeleitet und bewiesen werden, dabey dürfe man sich aber jener, unter gewissen Bedingungen, als Hülfssätze bedienen. (Sicut ex Scriptura S., tanquam principio perspicuo, conclusiones theologicae recte deducuntur, ita in argumentationibus eiusmodi non solum principia rationis formalia utiliter adhibentur, sed etiam principia rationis materialia recte usurpantur: modo cum particularia aut singularia sunt, principio universali theologico subiungantur, universalia vero rationis principia non alia adhibeantur, quam quae absolutae necessitatis sunt, ita ut oppositum manifestam importet contradictionem; Baier. Prol. H. §. 46.) Der Mißbrauch philosophischer Principien bestehe nämlich meistens darin, daß man Sätze als allgemein geltend mache, die doch nicht wahrhaft allgemein, sondern nur für ein gewisses Gebiet gültig wären; (cf. Hollaz. Prol. III. Quaest. 4. ibiq. Not.) — Formale und materiale Principien lassen sich leichter unterscheiden, als formaler und materialer Vernunftgebrauch, und letztere wurden von jenen Theologen keineswegs schlechthin verworfen.

Die Vernunft, als Das, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, (bey diesem Begriffe bleiben wir hier stehen; was sie nach ihrem innern Wesen sey, möge der Philosoph ausmachen;) die Vernunft ist das Organ, mittelst dessen wir uns die Offenbarung aneignen. Wie das Licht durch's Auge, den Schall durch's Ohr, so nehmen wir den Christlichen Glauben durch die Vernunft in uns auf *). Alles, was dazu erforderlich ist, begreifen wir in dem usus organicus oder instrumentalis; also nicht bloß, was man den formalen Vernunftgebrauch zu nennen pflegt, die logische Auffassung und Anordnung der aus der Schrift gezogenen Glaubenssätze. Denn obwohl die Erkenntniß ihres wissenschaftlichen Zusammenhangs ein Werk der Vernunft, und dieß die Seite ist, von der ihre organische Thätigkeit am häufigsten angesehen wird **), so fehlt es doch nicht an Stellen, wo die ältern Theologen ausdrücklich mehr dazu rechnen ***). Wovon also gezeigt werden kann, daß es nothwendig sey, damit die geoffenbarte Religion gleichsam unser Eigenthum werde, das gehört mit zum organischen Gebrauche der Vernunft; und wir haben nur dieß festzuhalten, daß sie in Verhältniß zur Offenbarung nicht als Princip, sondern als Werkzeug, nicht als

*) Sine usu rationis nemo in theologia versari potest; neque enim brutis aut animalibus, rationis expertibus, proponenda est theologia. Uti itaque homo sine oculis non potest videre, sine auribus non potest audire, ita sine ratione, sine qua ne quidem homo est, non potest percipere, quae fides complecitur. Quenst. P. I. C. III. S. II. Porism. 2.

**) So beweist z. B. Carpov (§. 454, 455,) die Nothwendigkeit des Vernunftgebrauchs bloß daraus, daß wir ohne sie, als die facultas, nexum rerum perspiciendi, auch den nexus, qui inter veritates theologicas datur, nicht würden einsehen können.

***) Z. B. Gerhard in der im Lehrb. Not. c. angeführten Stelle: „Organicus usus est, si grammaticam vocum proprietatem, dialecticam ordinis observationem, rhetoricam figurarum expositionem et physicam rerum naturalium cognitionem ex disciplinis philosophicis haustam ratio nostra secum afferat ad eruendum divinae sapientiae thesaurum in scripturis reconditum.“

das Licht, ſondern als das Auge zu betrachten iſt *), und zwar ein Auge, was des Arztes bedarf, für welches es aber kein kräftigeres Heil- und Erregungsmittel giebt, als eben das Licht der Offenbarung ſelbſt.

Daraus folgt aber, daß ſie ſich nicht zur Norm und Richterin aufwerfen darf, ſondern ſich dem geoffenbarten Worte Gottes ſubordiniren muß. Sie iſt die Schülerin, die, wie Luther ſagt, die Propheten und Apoſtel muß laſſen auf dem Pulte ſitzen, und hienieden zu ihren Füßen hören, was ſie ſagen, nicht ſagen, was ſie hören ſollen. Kann Derjenige, der den rechten Weg verlor, ſeinen Führer zurecht weiſen? Kömmt dem Geiſteskranken ein Urtheil zu, in welchen Dingen ſein Arzt Recht habe, oder irre? Ganz abgeſehen alſo von der Frage, ob die Vernunft an ſich im Beſitze von Principien ſey, nach denen ſie ſich zu einer Kritik der geoffenbarten Lehre berechtigt halten darf, und wie weit dieſe etwa reichen, folgt doch aus der kirchlichen, (der Erfahrung keineswegs widerſtreitenden,) Anſicht von der Vernunft, als einer kranken, geſtörten, von ihrer wahren Richtung abgekommenen, daß ein normaler Gebrauch derſelben nicht zugelaſſen werden kann.

Dieß wird aber mehr Licht gewinnen, wenn wir mit Gerhard die zwiefache Anwendung der Vernunft, zur Ausmittelung und Begründung des Wahren, und zur Entdeckung und Nachweiſung des Falſchen, ihren usus catasceuasticus und anasceuasticus, in Erwägung ziehen; obwohl wir hierbey den Grundgedanken von der Einkleidung unterſcheiden müſſen; denn während jener für den evangeliſchen Lehrbegriff fortdauernd gültig bleibt, kann dieſe den Einfluß der vormals herrſchenden Anſicht vom Weſen der religiöſen Erkenntniß nicht ganz verleugnen.

*) Doch wollen wir nicht ſtreiten, wenn Jemand die Vernunft an ſich und in gewiſſer Hinſicht auch ein Princip und ein Licht nennen will, wie auch die ältern Theologen gethan haben; wir wollen nur das Verhältniß der Receptivität bezeichnen, worin ſie zur Offenbarung, als subiectum informationis, gedacht wird.

Man gab nämlich zu, daß der Vernunft an ſich die Fähigkeit beywohne, auch durch den Fall nicht ganz verloren ſey, (vielmehr, hätte man hinzufügen mögen, ſey und werde dieſelbe von der göttlichen Gnade unterhalten, entwickelt und erhöht,) gewiſſe Wahrheiten der Religion, zumal nachdem ſie ihr durch Offenbarung gegeben worden, auch durch ſich ſelbſt als vernunftgemäß einzuſehn und darzuthun. Warum nun ſollten wir ſie nicht fortwährend dazu gebrauchen? Liegt es nicht ſelbſt in der Aufgabe einer immer vollkommneren Aneignung der Religion, daß wir ſie dazu gebrauchen? Nur behauptete man, theils, daß die Theologie in dieſer Hinſicht von der Vernunft nicht abhängig ſey, denn ſie finde dieſelben Wahrheiten auch in der ihr eigenthümlichen Erkenntnißquelle, der Schrift; theils, daß das Vermögen der Vernunft große Einſchränkungen leide, ſowohl extenſiv, — es ſeyen nur gewiſſe Artikel, die ſogenannten articuli mixti*), die ſich auch aus bloßer Vernunft erkennen ließen, — als intenſiv, hinſichtlich der Reinheit, Vollkommenheit, Sicherheit der Erkenntniß, wie davon die Geſchichte der Philoſophie, zumal der vorchriſtlichen, hinlänglich Zeugniß gebe. Deßhalb dürfe man weder die Gränzen der Vernunfterkenntniß für die Gränzen der Wahrheit halten, alſo nicht etwa verwerfen, was ſich aus ihr nicht ableiten laſſe, (die articulos puros, die uns allein durch Offenbarung kund werden,) noch dürfe man derſelben völlig vertrauen; vielmehr müſſe ſie aus der Offenbarung ergänzt, beſtätigt, berichtigt werden. Z. B. fände Jemand ein Leben nach dem Tode aus Vernunftgründen zwar glaublich, aber ungewiß, ſo machte Der, der ſelbſt vom Tode auferſtanden, ihn deſſen ſicher; oder ſähe er ein, daß eine Verſöhnung nothwendig ſey, wüßte aber nicht, wie ſie zu Stande kommen ſolle, ſo belehrte ihn darüber die Schrift; oder führte

*) Gegen dieſe äußere Scheidung beſtimmter articuli puri und mixti dürfte freylich Manches einzuwenden, und vielmehr an allen Artikeln verſchiedene Seiten zu unterſcheiden ſeyn, von denen ſie der Vernunft theils angehören, theils nicht. Deßhalb iſt der usus catasceuasticus auch nicht bloß auf die Lehrſätze der ſogenannten natürlichen Theologie einzuſchränken.

sein Nachdenken ihn zwar auf eine ernste Welturſache, aber als ein nothwendiges Weſen ohne Perſönlichkeit, wie Viele glauben, daß die Vernunft dahin gerathen müſſe*), ſo ließe er lieber ſeine Philoſophie, als ſicher irrig, fahren, und traute Dem, der an des Vaters Bruſt geweſen iſt, (Joh. I, 18,) und uns ein Vaterherz voll Liebe, eine Vorſehung, die auch die Haare auf unſerm Haupte gezählt hat, kennen und glauben lehrt. Alſo, wir billigen und fordern einen usus catasceuasticus, unterwerfen ihn aber der Schrift.

Aber nicht bloß als ein Vermögen, das Wahre zu erkennen, weit öfter ſcheint ſich die Vernunft als ein Vermögen darzuſtellen, das Falſche zu entdecken und zu widerlegen; woher es Gelehrte gegeben hat, die, bemerkend, wie viel ſtärker gewöhnlich der antithetiſche, als der thetiſche Theil unſerer Demonſtrationen iſt, gemeint haben, die Vernunft verſtehe über-

*) Wie Fr. Schlegel, wenn er ſagt: „Es kann zugegeben werden, daß der Begriff der erſten Urſache der Vernunft ſo zu ſagen angeboren, oder urſprünglich eingepflanzt und von ihr unzertrennlich ſey. Dieſer Begriff einer erſten Urſache aber iſt noch von ganz unentſchiedner Art, und leidet eine doppelte, durchaus verſchiedene Deutung; und an der Wahl zwiſchen dieſen beyden verſchiedenen Deutungen iſt gerade Alles gelegen. Die Vernunft, ſich ſelbſt allein folgend, auf dem Wege des reinen Denkens, verwickelt ſich bey der Betrachtung und Behandlung dieſes Begriffs unvermeidlich (?) in die eigenen Schlingen, geräth in die Irrgänge einer ihr ſelbſt ohne höhere Hülfe unauflöslichen Nothwendigkeit, verliert ſich in den leeren Ungrund; und jener erhabene Begriff der erſten Urſache ſinkt herab zu dem eines nothwendigen Weſens ohne Perſönlichkeit, welches man den todten Abgott der Vernunft nennen könnte. Auf der andern Seite aber verklärt ſich der Begriff der erſten Urſache, durch die Stimme des Gewiſſens, durch einen Glauben und eine Liebe, welche höher ſind, als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes. Dieſe doppelte Auslegung des Begriffs der erſten Urſache iſt der Scheideweg, welcher jeder Philoſophie vorgelegt wird, die große und entſcheidende Wahl zu treffen." (S. Jacobi's Werke, B. 3. Vorrede, p. 27.) Geſetzt nun, es verhielte ſich, wenigſtens für ein gewiſſes Individuum, ganz auf dieſe Weiſe, könnte man es mit Grund tadeln, wenn es ſich in ſeiner Wahl durch die Ausſprüche Chriſti beſtimmen ließe? Der Chriſt gewiß nicht!

haupt nur, niederzureißen, nicht aufzubauen*). Inwiefern ſie nun gebraucht wird, die dem Chriſtenthume widerſtreitenden Meinungen in ihrer Grundloſigkeit und Nichtigkeit darzuſtellen, muß dieſer ihr usus anasceuasticus gebilligt werden, vorausgeſetzt, daß ſie dabey von keinen Grundſätzen ausgeht, die ſelbſt mit der Offenbarung in Widerſpruch ſtehn; wenigſtens könnte ihre Widerlegung dann nur den Werth eines argumentum ad hominem haben, oder als ein Beweis gelten, wie ſich die unerleuchtete Vernunft mit ihren eignen Waffen ſchlägt**).

*) So namentlich Bayle in ſeinem dictionaire, zu deſſen Charakteriſtiſchem er es ſelſt rechnet, (Entretiens de Maxime et Themiste, Part. II. Chap. 5.) qu'il établit constamment toutes les fois que le sujet le comporte, que notre raison est plus capable de réfuter et de détruire que de prouver et de bâtir; qu'il n'y a presque point de matière philosophique ou théologique sur quoi elle ne forme de très grandes difficultez; qu'il y a des doctrines très certainement veritables qu'elle combat par des objections insolubles, qu'il faut alors se moquer de ces objections en reconnoissant les bornes étroites de l'esprit humain, et l'obliger elle même à mettre bas les armes, et à se captiver sous l'obéissance de la foi. Vergl. Desſelben Reponse aux questions d'un Provincial, P. II. Ch. 137: Si la raison étoit d'accord avec elle même, on devroit être plus faché qu'elle s'accordât mal aisément avec quelquesuns de nos articles de religion; mais c'est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui comme une autre Pénélope, détruit elleméme son propre ouvrage: diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis; elle est plus propre à démolir qu'à bâtir, elle connoit mieux ce que les choses ne sont pas que ce qu'elles sont. Vous savez la belle remarque de Lactance, (L. II. C. 3:) *Falsum intelligere, est quidem sapientiae, sed humanae. Ultra hunc gradum procedi ab homine non potest. Itaque multi philosophorum religiones sustulerunt. Verum autem scire, divinae est sapientiae. Homo autem per se ipsum pervenire ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a Deo. Ita philosophi, quod summum fuit humanae sapientiae, assecuti sunt, ut intelligerent, quid non sit: illud assequi nequiverunt, ut dicerent, quid sit.*

**) Gerhard rechnet etwas zum usus anasceuasticus, was wenigſtens nicht hierher gehört, das confutare ex scripturae s. fundamentis; dieß muß

Würde die Vernunft aber in ihrem usus anasceuasticus gegen die Bibel angewendet, ſo wäre dieß ein Mißbrauch, herzuleiten von ihrer natürlichen Schwäche und Krankheit; entweder hätte ſie den Sinn der Bibellehre mißverſtanden, oder es wäre die Weisheit der Welt, die ſie abhielte, Gott in ſeiner Weisheit zu erkennen, (1 Kor. I, 21;) es wäre das Pſychiſche in ihr, dem das Geiſtige eine Thorheit ſeyn muß, (ebendaſ. II, 14.)

Dieſe Grundſätze ſind nur eine Expoſition der, — hier nicht zu beweiſenden, ſondern vorauszuſetzenden, — Grundanſicht unſerer Kirche von dem Verhältniſſe des Menſchen hinſichtlich ſeines Erkenntnißvermögens zur Offenbarung, ohne nähere Beziehung auf beſtimmte philoſophiſche Anſichten vom Weſen der Vernunft, der Vernunfterkenntniß überhaupt und der religiöſen Erkenntniß insbeſondere; (wenigſtens abſtrahiren wir von dieſer Beziehung, inwiefern ſie, wie zuvor bemerkt, auf den Ausdruck eingewirkt hat.) Allerdings könnte man ſie aber auf eine ſolche Anſicht anwenden, z. B. näher zu beſtimmen ſuchen, wie ſich darnach das Gefühl, die Reflexion, der Verſtand, u. ſ. w. zur Offenbarung verhalte. Da man indeß im Weſentlichen auf Dasſelbe zurückkommen müßte, die Nothwendigkeit eines organiſchen, die Unzuläſſigkeit eines normalen Gebrauchs jener Gemüthskräfte: ſo ſcheint es, daß weder jene theologiſchen Grundſätze, noch die mit ihnen in Verbindung gebrachte philoſophiſche Anſicht an Klarheit dadurch gewinnen würden, wohl aber könnte es die Verwirrung mehren. Deßhalb haben wir Beydes lieber getrennt gehalten, und auf unſere in der Einleitung entwickelte Anſicht von der Religion und der religiöſen Erkenntniß hier keine Rückſicht genommen.

Eins aber könnte man mit Recht vermiſſen. Jene Grundſätze ſcheinen ſich zu ſehr in einer Allgemeinheit zu halten, bey der die Anwendung im Einzelnen doch wieder unſicher und ſchwankend wird. Jemand könnte die Unſtatthaftigkeit des normalen Vernunftgebrauchs im Allgemeinen zugeben, und ihn in

beſchränkt werden auf ein confutare e fundamentis, scripturae non repugnantibus.

einem einzelnen Falle dennoch unter dem Titel des organiſchen einführen. Denn, kann er ſagen, iſt die Vernunft Organ der Offenbarung, ſo muß dieſe doch vernünftig aufgefaßt und dargeſtellt werden können, muß alſo den Vernunftgeſetzen gemäß ſeyn, ſo gut, wie Alles, was von uns geſehen werden ſoll, der Einrichtung unſers Auges gemäß ſeyn und nach den Geſetzen der Optik und Perſpective geſehen werden muß. Wer nimmt nicht wahr, wie leicht es hiernach iſt, gewiſſen, wahren oder vermeintlichen, Vernunftprincipien einen Einfluß wenigſtens auf die Auslegung zu erſtreiten, der in Wahrheit eher normal als organiſch heißen kann?

Dieß iſt indeß ein Uebelſtand, der ſich nicht leicht beſeitigen läßt, man mag es anfangen, wie man will. Alle ſolche allgemeine Grundſätze ſind, ihrer abstracten Allgemeinheit wegen, wie ein zweyſchneidiges Schwerdt, und laſſen eine ganz verſchiedenartige Anwendung zu. Doch haben die Streitigkeiten mit den Socinianern, (zum Theil auch, der Abendmahlslehre wegen, mit den Reformirten,) unſern ältern Theologen Anlaß gegeben, gewiſſe Axiome zu beſprechen, die weniger zweydeutig und von unmittelbarerem Gebrauche ſcheinen. Von unſerer Seite wurde behauptet: propter absurdum rationis non esse recedendum a regula fidei; von Seiten der Socinianer: nil credi posse, quod a ratione capi et intelligi nequeat, oder wenigſtens, quod a ratione non approbetur. Es ſind zwey Fragen, die bey Beurtheilung dieſer Axiome in Betracht kommen: 1) Können die Lehrſätze der Vernunft und der Offenbarung einander widerſtreiten, und was iſt in einem ſolchen Falle zu thun? 2) Muß jede theologiſche Wahrheit von der Vernunft begriffen, oder muß dieſelbe wenigſtens genöthigt werden können, ihr aus bloßen Vernunftgründen Beyfall zu geben?

Ein Widerſpruch zwiſchen der Offenbarung und der Vernunft an ſich iſt ganz undenkbar, und zwar nicht bloß zwiſchen der Offenbarung und der höchſten göttlichen, ſondern auch zwiſchen der Offenbarung und der menſchlichen Vernunft, dieſelbe in abstracto betrachtet. Denn ohne hier einzugehn weder auf

Das, was die Einen ſagen: die Vernunft ſey ja auch ein Licht, auch ein Geſchenk von Gott, womit Er, der Wahrhafte, uns nicht könne betrogen haben, wir müßten ihr vertrauen, ſonſt gebe es überall keine Wahrheit und Gewißheit für uns; noch auf Das, was die Andern bemerken: wohl könne etwas der endlichen Vernunft zu widerſprechen ſcheinen, was der unendlichen gemäß ſey*), was wir zu erkennen vermöchten, ſey ja überhaupt nicht die Beſchaffenheit der Dinge an ſich, ſondern in Relation zu uns, und unter gewiſſen ſubjectiven Schranken und Bedingungen**); ohne hierauf näher einzugehn, dürfen wir doch behaupten, daß eine Erkenntniß, die der menſchlichen Ver-

*) Eine Behauptung nicht nur mancher Theologen, (z. B. in Beziehung auf die göttlichen Rathſchlüſſe, namentlich die Prädeſtination,) ſondern auch Anderer, wie Bayle; auf gewiſſe Weiſe, wie Leibnitz bemerkt, (de la conformité de la foi avec la raison, §. 68.) auch Des Cartes und ſeiner Schüler. Bayle ſtimmt einer Unterſcheidung Saurins bey: (Reponse aux questions d'un Provincial, P. II. Ch. 159;) etwas Anderes ſey es, zu behaupten: die Chriſtlichen Dogmen ſtimmen mit der Vernunft überein, und: die menſchliche Vernunft erkenne, daß ſie mit ihr übereinſtimmen. Erſteres nimmt Bayle mit Saurin an, das Zweyte leugnet er; er zweifelt nicht, daß die Geheimniſſe des Chriſtenthums der höchſten, abſoluten Vernunft gemäß ſind, wie ſelbige in Gott iſt, wohl aber, daß der geringe, ſchwache Antheil der Vernunft, den der Menſch empfangen, jene Uebereinſtimmung einzuſehn hinreiche. (Vgl. Desſelb. Entretiens de Maxime et Themiste, P. II. Ch. 31.)

**) Obwohl die Lehre, daß wir nur Erſcheinungen erkennen, nicht Dinge an ſich, in der Art, wie Kant ſie aufgeſtellt und begründet hat, der kritiſchen Philoſophie eigenthümlich iſt, ſo liegt ſie doch, allgemeiner genommen, dem menſchlichen Nachdenken zu nahe, als daß man nicht auch ſchon früher darauf kommen und ſie auf dieſen Gegenſtand hätte anwenden ſollen. So bedient ſich Bayle des Gleichniſſes von einem eckigen Thurm, der unſerm Auge in der Ferne rund erſcheine; wenn Jemand, der in der Nähe geweſen uns das Gegentheil verſichere, ſo widerſpreche er zwar dem Augenſchein, doch wären wir nicht berechtigt, ſeine Verſicherung, mit Berufung auf unſer geſundes Auge, in Zweifel zu ziehn. Uebrigens dürfte Kants praktiſcher Vernunftglaube, der, als Erkenntniß betrachtet, mit den Principien der theoretiſchen Vernunft in Widerſpruch ſteht, aber dennoch feſtgehalten werden darf, weil jene Principien nur die Erſcheinung angehn, eine Analogie darbieten, die ſich zur Abwei-

nunft an ſich widerſpräche, nicht nur niemals die unſere werden, ſondern auch den urſprünglichen Werkzeugen und Vermittlern einer göttlichen Offenbarung, wenn ſie anders Menſchen waren, (was wir ja ſelbſt bey Chriſto feſthalten müſſen,) nicht habe mitgetheilt werden können. Aber mit bloß vermeintlichen oder mißverſtandenen Vernunftprincipien, mit der Vernunft in concreto, der irrenden Vernunft, kann, ja muß die Offenbarung in Widerſpruch kommen*). Daraus folgt aber, daß wir nicht berechtigt ſind, wo wir einen Widerſpruch mit der Vernunft zu finden glauben, einen Lehrſatz der Offenbarung zu verwerfen; vielmehr, was der Vater von ſeinem Kinde fordert, wenn ihm ſeine Lehren und Vorſchriften ungereimt ſcheinen, nämlich, daß es den Grund in ſeiner mangelhaften Einſicht, nicht in dem Unverſtande des Vaters ſuche: was wir ſelbſt zu thun pflegen, wenn wir Behauptungen eines Menſchen zu beurtheilen haben, dem wir, ſey es überhaupt, oder in Abſicht gewiſſer Kenntniſſe, uns überlegen glauben**): das darf das Chriſtenthum von uns fordern in Beziehung auf die heilige Schrift, nachdem wir einmal Gottes Wort in ihr erkannt haben. Zugleich aber müſſen wir es als eine Aufgabe betrachten, die in der einer immer vollkommneren Aneignung der Offenbarung liegt, den Schein, der einen vermeintlichen Widerſpruch erzeugte, zu enthüllen, und klar zu machen, daß Dasjenige in der That der Vernunft nicht

ſung der Einwürfe wegen angeblicher Vernunftwidrigkeit gewiſſer Dogmen gegen Philoſophen jener Schule ſehr gut gebrauchen ließe.

*) Articuli fidei in se non sunt contra rationem, sed solum supra rationem; per accidens vero fit, ut sint etiam contra rationem, corruptam sc. et depravatam, quae illos stultitiam esse iudicat. Ratio corrupta vel corruptus eius usus repugnat theologiae, quando ex finitis infinita metitur, vel pro universalibus axiomatibus venditat, quae talia non sunt. Quenst.

**) Hätte man nur einen Theil von dem Vertrauen, was Kant, Fichte, Schelling, Hegel u. A. bey Vielen fanden und finden, bey denen man ſich allenfalls anheiſchig machen möchte, zu zeigen, daß ſie ihre Lehren nicht nur nicht verſtehen, ſondern auch ihren ſonſtigen Annahmen widerſprechend finden müſſen, Chriſto und ſeinen Apoſteln erhalten, ſo hätte der Unglaube nicht ſo große Fortſchritte gemacht.

widerſprechend ſey, was von Dieſem oder Jenem dafür angeſehn wird. Und zwar wird für die Vertheidigung eines Dogma immer weit mehr gewonnen ſeyn, wenn man dieß im Einzelnen zeigt, als wenn man ſich bloß auf die Behauptung des allgemeinen Grundſatzes beſchränkt; denn, wie viel Jemand dieſem einräumt, hängt ganz von der Feſtigkeit ab, womit er entweder von der Zuverläſſigkeit und dem wahren Sinne der bibliſchen Urkunden, oder von einem gewiſſen Vernunftprincip und ſeinem Widerſpruche mit der Schrift überzeugt iſt. Eine evidente Abſurdität kann Niemand annehmen, wenn er auch wollte, ſey es mit Recht oder mit Unrecht, daß er ſie für evident hält.

Man hat aber behauptet, nicht bloß, daß ein Lehrſatz der geoffenbarten Religion der Vernunft nicht widerſprechen, ſondern auch, daß dieſe einſehn oder begreifen müſſe, was ſie annehmen ſolle, wenigſtens daß ſie Gründe in ſich finden müſſe, ihnen Beyfall zu geben. Dagegen haben Andre eingewendet, es liege in der Natur einer Offenbarung, daß ſie Lehren enthalte, die, wenn auch nicht gegen, doch über die Vernunft wären, mithin von ihr weder begriffen, noch irgendwie begründet werden könnten. Letztere Formel iſt von Verſchiedenen in Anſpruch genommen, vertheidigt, nach dem Syſteme eines Jeden gedeutet worden *), und es möchte uns zu wenig fördern, wenn

*) So giebt z. B. Leibnitz, der ſie gegen Bayle in Schutz nimmt, zwey Erklärungen derſelben; (de la conformité de la foi avec la raison, §. 23. und 63.). Die eine ſchließt ſich ganz an die ihm eigenthümliche Unterſcheidung ewiger Wahrheiten, die nothwendig ſind, weil das Gegentheil widerſprechend ſeyn würde, und poſitiver Wahrheiten, d. h. der Geſetze, die Gott nach Gründen ſeiner Weisheit und Güte der Natur vorgeſchrieben hat. Jenen kann nichts widerſtreiten, deßhalb kann nichts wider die Vernunft ſeyn; dieſe können höhern Gründen untergeordnet werden, daher kann etwas unſere Vernunft überſteigen. Die andere geht von ſeiner Erklärung der Vernunft aus, als der Verkettung der uns durch das natürliche Licht bekannten Wahrheiten. Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchainement; mais ils ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchainement nous peut mener.

wir lange bey derselben verweilen, und ihren Sinn nach unserer Ansicht zu bestimmen suchen wollten. Wir halten uns daher lieber unmittelbar an jene Forderung, die Christlichen Dogmen begreifen, oder sie nur dann annehmen zu wollen, wenn die Vernunft ihnen Beyfall gebe.

Was heißt nun aber, etwas einsehn, begreifen? Es sind dieß ziemlich unbestimmte Begriffe *), die keineswegs überall Dasselbe bedeuten. Etwas Anderes ist es, einen geometrischen Lehrsatz, die Wirkungsweise einer Maschine, die Entstehung einer Sonnenfinsterniß, den Verlauf einer Krankheit begreifen, und es giebt in allen diesen Fällen ein Mehr und Weniger des Begreifens; ehe man also jenen Kanon aufstellte, müßte man billig bestimmt haben, was in Sachen der Religion das Begreifen bedeute **). Ferner ist unser Begreifen überall in ziemlich enge Schranken eingeschlossen, und diese gelten nirgends auch für Gränzen der Ueberzeugung. Es giebt viele Dinge, an deren Realität und Wahrheit wir keinen Augenblick zweifeln, ungeachtet wir wenig oder nichts davon begreifen, und überall kommen wir zuletzt auf ein Unbegreifliches, eine letzte Thatsache, ein irgendwie Gegebenes; verwerfen wir dieses etwa,

*) Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie, ou la foi et la raison; ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les sauroit comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent. C'est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les mystères par la raison; car tout ce qui se peut prouver à priori, ou par la raison pure, se peut comprendre (?). Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion, c'est de les pouvoir soutenir contre les objections. Leibnitz l. l. §. 5.

**) Im Allgemeinen drückt das Begreifen eine gewisse genetische Erkenntniß aus. Diese kann auf das Objective oder auf das Subjective bezogen werden; man begreift, wie eine Sache geschieht, man begreift, wie man zu

weil wir es nicht weiter begreifen können? Sollte dieß Princip also in der Theologie gelten, so müßte wenigstens nachgewiesen werden, daß und warum wir eben in ihr nichts annehmen dürfen, was wir nicht begreifen; eine Nachweisung, die nirgend schwerer werden möchte, als hier. Nur Eins muß zugegeben werden, nämlich, daß wir verstehen müssen, was wir annehmen sollen, d. h. daß es kein bloßes Wort sey, sondern ein Gedanke. Dieß wird aber auch kein Dogmatiker in Abrede stellen.

Nicht viel bestimmter ist, was es heißt, einer Lehre aus Vernunftgründen Beyfall geben, (ratione approbari). Auf der einen Seite kann die Meinung nicht bloß seyn, daß man, in Folge derjenigen Vernunftgründe, wodurch man sich von der Wahrheit und Göttlichkeit der geoffenbarten Religion überhaupt überzeugt hat (§. 25.), nun auch die Lehren annehme, die man als zu ihr gehörig erkennt, sey es bloß äußerlich, historisch, oder nach Gründen des innern Zusammenhangs; in diesem Sinne leugnet Niemand, daß die Vernunft den Dogmen Beyfall geben müsse. Auf der andern Seite kann man aber doch auch nicht behaupten wollen, daß die Vernunft für sich jeden einzelnen Glaubenssatz müsse begründen oder beweisen können; denn dieß wäre nur dann möglich, wenn die Dogmen reine Vernunftsätze wären, was sie doch nach keiner Ansicht des Positiven sind. Haben sie in irgend einer Hinsicht eine andere Quelle, als die Vernunft, so kann diese sich zu ihnen nicht anders verhalten, als etwa zur empirischen Erkenntniß *); man

einer gewissen Vorstellung von derselben kömmt. In letzterer Hinsicht würde man ein Dogma begreifen, wenn man den Grund desselben im religiösen Gefühle, in der Reflexion u. s. w. nachzuweisen vermöchte. Man meint aber gewöhnlich mit dem Begreifen mehr. Was man aber auch meine, auf gewisse Gränzen des Begreifens kömmt man immer, seyen es Thatsachen des religiösen Bewußtseyns, oder Thatsachen göttlicher Offenbarung.

*) On peut comparer la foi avec l'expérience, sagt auch Leibniz, aber freylich nur, puisque la foi dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles, sur lesquels la révélation est fondée; wir meinen aber auch deßhalb, weil er auf innerer Erfahrung beruht.

kann aber nicht zur Regel machen, keinen Erfahrungssatz anzunehmen, den man nicht auch aus bloßer Vernunft begründen könne. Was bleibt denn übrig? Kaum etwas Anderes, als daß sie die Dogmen sich nicht widersprechend finden, keine Einwendungen gegen sie dürfe machen können, die sich nicht heben ließen. Dieß ist etwas, was wir im Vorigen bereits zugegeben haben; jedoch mit Erinnerung an den Unterschied der Vernunft, an sich, und in dem verirrten, von seiner wahren Bestimmung abgekommenen Menschen betrachtet; ein Unterschied, der auch hier nicht außer Augen zu setzen ist.

Was wir demnach von jener Forderung zugeben, ist im Allgemeinen nur, daß man verstehen muß, was man annehmen soll, und daß man keinen unauflöslichen Widerspruch mit anerkannten Vernunftprincipien darin finde. Sollen wir deßhalb aber die Bemühungen verwerfen, die Christlichen Dogmen, so weit es ihre Natur erlaubt, auch der Vernunft begreiflich und annehmlich zu machen? Keineswegs! Vielmehr, daß dieß geschehe, liegt mit im Zwecke der Offenbarung. Sollte diese den Menschen wieder zu Gott zurückführen, auch in Hinsicht seiner Erkenntniß *), wurde unserm Geschlechte deßhalb ein höheres Lebensprincip in Christo ursprünglich mitgetheilt, damit es uns innerlich ergreife, uns zu einer höheren Stufe des religiösen Bewußtseyns erhebe, alle Hemmungen und Hindernisse in uns überwältige, alle unsere Kräfte und Lebensäußerungen durchdringe: so hat sie ihre Bestimmung erst dann und in dem Maaße erfüllt, als wir uns die Lehren und Vorschriften Christi und der Apostel nicht bloß nach ihrem Buchstaben eingeprägt, sondern nach ihrem Geiste angeeignet haben, als sie mit unserm ganzen vernünftigen Daseyn verwebt und verwachsen, und, so weit sie können**), in unsere Vernunfterkenntniß übergegangen

*) §. 24, S. 320.

**) Inwiefern dieß überhaupt nach unserer Ansicht bey religiösen Lehrsätzen geschehen könne, ergiebt sich aus dem zweyten und siebenten Abschnitte der allgemeinen Einleitung, (S. 19 und 73 u. f.)

ſind. Uns dieſem Ziele zu nähern, iſt auch unſer Streben, indem wir die Glaubenslehre wiſſenſchaftlich darzuſtellen verſuchen. Will man dasſelbe Rationalismus nennen *), ſo tragen wir kein Bedenken, uns zu dieſem Rationalismus zu bekennen.

Die älteren Dogmatiker freylich blieben hier zu ſehr bey dem bloß Verneinenden ſtehn. Sie bemerken zwar, daß ſie nur die unerleuchtete Vernunft für unfähig halten, die Wahrheit der geoffenbarten Lehre einzuſehn; ſie beſchreiben aber die erleuchtete Vernunft vorzüglich nur als eine ſolche, die ſich der Offenbarung unterwerfe, ſich kein Urtheil über ihren Inhalt anmaße, denſelben nicht beſtreite, u. dgl. **). Inſofern kann mit Recht von ihnen geſagt werden, daß ſie die hiſtoriſche Ueberlieferung als Beſchränkung, ſtatt als Erregung auffaßten. Wir glauben dagegen, daß die Erleuchtung unſere Vernunft nicht nur geneigt mache, die Lehren der Bibel anzunehmen, ſondern ſie auch in den Stand ſetze, in den Sinn derſelben einzudringen ***) und ſich zu der Erkenntniß zu erheben, die auch die

*) Wie man ſchon damals, da dieſe Bezeichnung zuerſt aufkam, nicht bloß Socinianer und Deiſten, ſondern auch Theologen, die nichts weniger als ſich vom evangeliſchen Glauben der herrſchenden Kirche loszuſagen beabſichtigten, rationale nannte. Vergl. Bayle, reponse aux questions d'un Provincial, P. II. Ch. 130 et 131.

**) Ratio regenerata et renovata verbo Dei simpliciter credit et fideliter obedit; ratio recta intra terminos sui obiecti se continet, nec iudicium de fidei articulis sibi arrogat; etc. Quenſt. Daſſelbe liegt in folgenden, der Unterſcheidung der unerleuchteten und der erleuchteten Vernunft correſpondirenden Distinctionen: distingue inter rationem consideratam in opibus suis, quas suopte ingenio, suis usa principiis, acquisitas habet, et consideratam in opibus, quas aliunde, nempe e revelatione divina, excepit; inter rationem solutam s. sibi relictam s. iuxta principia sua naturalia iudicantem, et rationem intra verbi divini orbem conclusam et castigatam, s. e scriptura illuminatam; inter rationem effrenem, sive quatenus suis fertur λογισμοῖς, et rationem refrenatam per verbum Dei et sub obsequium Christi restrictam.

***) Bayle meint freylich, (a. a. O. Ch. 139.) die Evidenz der Trinitätslehre ſey in Luthers Seele nicht größer geweſen, als in der des Socin;

Schrift nicht verschmäht, sondern rühmt und fordert, (1 Kor. I, 5; Eph. III, 18, 19; IV, 13; Philipp. I, 9; Kolossi. I, 9; II, 2;) obwohl sie uns erinnert, daß unser Wissen in diesem Leben Stückwerk bleibt, (1 Kor. XIII, 9,) und daß wir hier im Glauben wandeln, nicht im Schauen, (2 Kor. V, 7).

Daher dürfen wir uns denn auch nicht berechtigt halten, zu verwerfen, was wir mit unserer Vernunft nicht haben erreichen können. Vielmehr müssen wir beständig eingedenk seyn, theils, daß überhaupt in der Religion nicht das Erkennen und Begreifen das Erste ist, sondern der Glaube und das Gefühl, daß also der Begriff den Glauben voraussetzt*); theils, daß die religiöse Erkenntniß sich nicht in reine Vernunfterkenntniß auflösen läßt, sondern immer nach Grund und Wesen von ihr verschieden bleibt**); theils, daß es immer Gränzen der wissenschaftlichen Aneignung giebt, mögen sie nun eine Folge seyn von

---

ein Beweis, daß die erleuchtete Vernunft nicht mehr davon einsehe, als die unerleuchtete. Hat aber Melanchthon Recht, (in der schon früher angeführten Vorrede zur ersten Ausgabe der Loci,) daß nur Derjenige Christum recht erkenne, der seine Wohlthaten erkenne, der da einsehe, was Gott von uns fordere, woher die Kraft zu nehmen, um es zu erfüllen, woher die Vergebung, wenn wir es nicht erfüllen konnten, wie die wankende Seele aufzurichten, das gedrückte Gewissen zu trösten sey: so wird doch wohl Der, der dieß in sich erfahren hat, den Grund und Sinn der Lehre vom Sohne Gottes, der uns erlösen mußte, klarer einsehn, als wem diese Erfahrungen, nach seiner Ansicht von dem Zustande und den natürlichen Kräften des Menschen zu schließen, fremd geblieben sind.

*) Wie Anselm sagt, (am Schlusse des ersten Cap. seines Proslogiums:) neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam; nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.

**) Es ist ein wichtiger Grundsatz, den Quenstedt ausspricht, obwohl in etwas anderer Beziehung: philosophia et principia rationis non contraria quidem sunt theologiae, nec haec illis, diversa tamen magnoperè sunt, quae revelata sunt divinitus, et quae naturae lumine constant.

der nur allmählig fortschreitenden Ausbildung der Wissenschaft, oder, was unserer Betrachtung hier am nächsten liegt, von unserm Verhältnisse zu Christo und zur Offenbarung. Denn zwar sollen wir auch in Hinsicht der Erkenntniß Christo ähnlich werden, wir können ihm aber niemals gleich kommen, er steht ewig über uns, und wir müssen uns von ihm und seinen Aposteln lehren und zurechtweisen lassen. Zwar gehört auch die Einheit von Offenbarung und Vernunft, (wie man sie denken möge,) zu dem Ziele, wohin die göttliche Gnade uns leiten will; dasselbe darf aber nie in diesem Leben als schon erreicht betrachtet werden, so wenig, wie die Uebereinstimmung unsers Willens mit ihr*). So wenig wir also die Gebote verwerfen dürfen, die wir nicht zu erfüllen, eben so wenig die Lehren, die wir nicht zu begreifen im Stande sind. Wir wollen uns des Geständnisses nicht schämen, daß die göttliche Thorheit weiser sey, denn die Menschen sind, (1 Kor. I, 25;) daß in dem Buche der Offenbarung, wie in dem der Natur, noch Vieles ist, was unsere Einsicht übersteigt. Fern sey es, dieß gleichsam als die Träber anzusehn, die man wegwirft, nachdem man den Saft herausgepreßt hat. Wir harren vielmehr der Zeit, da wir im Christenthum und in der Wissenschaft so weit gekommen sind, auch dieß, so weit es uns vergönnt ist, einzusehn. Inzwischen wollen wir zufrieden seyn, wenn wir die heilsame Kraft des Evangeliums an uns erfahren, wie der Kranke die Wirkung der Arzeney, auch ohne sie zu begreifen. Was wir erfahren und begreifen, rechtfertigt das Vertrauen zu Dem, was uns noch nicht ganz aufgeschlossen ist. Und haben wir nicht das Beyspiel so mancher Lehren vor uns, die sich schon jetzt in einem ganz an-

*) Distingue inter rationem renovari et rectificari in hac vita coeptam, et rationem plane renovatam et rectificatam in altera vita; illa nondum plene rectificata, renovata et illustrata quandoque fidei articulis adversatur eosque impugnat, si suum sequatur ductum; uti enim in renatis manet lucta carnis et spiritus, ita etiam in illis manet lucta seu pugna fidei et rationis; haec vero omnem repugnantiam fidei et rationis excludit. Quenst.

dem Lichte darſtellen, als da man anfing, mit der Fackel vermeinter geſunder Vernunft in dem alten Gebäude umherzuleuchten?

Will man nun dieſe Art, die heilige Schrift und ihre Lehren zu betrachten, Supernaturalismus nennen, ſo wird es nicht ſo ſchwer halten, ihn mit dem Rationalismus in dem angegebenen Sinne zu vereinigen. Unvereinbar iſt er nur mit demjenigen Rationalismus, der verwirft, was er aus bloßer Vernunft nicht deduciren kann. Dieſem können wir ſo wenig huldigen, als einem Supernaturalismus, der auch das Streben nach einer vernünftigen Erkenntniß der geoffenbarten Lehre zurückweiſt.

§. 31. b.

Nachdem wir nun die drey uns aufgegebenen Fragen*): welches die Quelle der wahren Religionserkenntniß ſey, warum wir ſie dafür halten, und wie man daraus ſchöpfen ſolle, nach den Grundſätzen des evangeliſchen Chriſtenthums beantwortet haben, dürfen wir die Aufgabe dieſes erſten, kritiſchen Theils der Glaubenslehre als gelöſt betrachten.

De Wette ſchließt ihn damit, daß er das Reſultat desſelben nach ſeiner Anſicht zuſammenfaßt. Im Weſentlichen ſind wir mit ihm einverſtanden, wenn wir uns hier und da auch anders ausdrücken würden, wo er mehr die Sprache des Philoſophen, als des Theologen, und zwar des Philoſophen einer beſtimmten Schule, zu reden, und von dem ältern Lehrbegriffe mehr, als nöthig, nachzulaſſen ſcheint. Da wir unſere Anſicht indeß ausführlich und deutlich genug dargelegt zu haben hoffen, ſo iſt es unnöthig, ihr Verhältniß zu der des Lehrbuchs hier noch ausdrücklich zu erörtern, und ihre Abweichungen bemerklich zu machen**).

*) S. S. 265.

**) Noch weniger konnte es in unſerm Plane liegen, andere Anſichten, ſey es von der Offenbarung, (z. B. in Blaſche's Philoſophie der Offen-

Nur eine Aeußerung am Schluſſe des Paragraphen, nämlich, „daß der Offenbarungsglaube nur für das kirchliche Leben, „nicht aber für die Wiſſenſchaft Bedeutung habe," können wir nicht übergehn, ohne wenigſtens zu bemerken, daß wir dieſer Meinung nicht ſind. Zwar halten auch wir dafür, daß die kirchliche Gemeinſchaft ohne den Glauben an das in der Schrift geoffenbarte Wort Gottes nicht beſtehen könne, und daß Jeder, der ihn direct oder indirect im Volke untergräbt, ſich ſchwer an ihr verſündigt; wir meinen aber zugleich, daß auch, was die wiſſenſchaftliche Forſchung betrifft, Methode und Reſultat unmöglich Dasſelbe ſeyn könne, wenn man an die Offenbarung glaubt oder nicht glaubt. Im zweyten Falle erſcheint die Bemühung um die Schrift und ihre Lehre als etwas ſehr Untergeordnetes, was nur geſchichtliches oder populär-theologiſches Intereſſe haben kann, und wer da behauptete, daß es keine wiſſenſchaftliche Theologie gebe, als allein diejenige, die auf dem Wege der Philoſophie gewonnen werde, wäre wenigſtens durch theologiſche Gründe nicht zu widerlegen*). Dagegen möchte

---

barung, Gotha 1829,) oder von dem Verhältniſſe der Erkenntniß zur geoffenbarten Religion vergleichend oder prüfend zu berückſichtigen. Wer ſich rühmt, die Wahrheit, welche Jeſus und die Apoſtel nur in der Weiſe der Vorſtellung beſaßen, in der ihr allein adäquaten Form des ſpeculativen Begriffs und daher abſolut zu wiſſen, wird unſere Aeußerungen, (S. 452—454,) zu demüthig ſupernaturaliſtiſch finden, um ſich dieſelben aneignen zu können. Möge er denn ſehen, wie er ſich mit den angeführten Ausſprüchen des Apoſtels, (1 Kor. XIII, 9; 2 Kor. V, 7;) ja mit dem ganzen Geiſte des apoſtoliſchen Chriſtenthums, dem wahrlich das Jenſeits keineswegs im Diesſeits aufgeht, abfinde! möge er, indem er in den Lehren von der Trinität und Incarnation die ideenloſe Verneinung des gewöhnlichen Rationalismus unter ſich zu haben meint, nicht in der Verwerfung anderer, offenbar bibliſcher Lehren, z. B. der Auferſtehung oder der perſönlichen Fortdauer nach dem Tode, dasſelbe Princip verrathen! (Vergl. Blaſche, philoſophiſche Unſterblichkeitslehre, 1831; Richter, die Lehre von den letzten Dingen, Bd. 1. 1833.) 1 Kor. VIII, 2.

*) Allerdings nämlich bliebe nach unſerer Anſicht vom Weſen der Religion noch ein Unterſchied zwiſchen Dogmatik und Philoſophie, (vgl. S. 73